الْعِبَارَةُ الْوَافِيَةُ الْجَلِيَّةُ

فِي

شَرْحِ الرِّسَالَةِ التَّدْمُرِيَّةِ

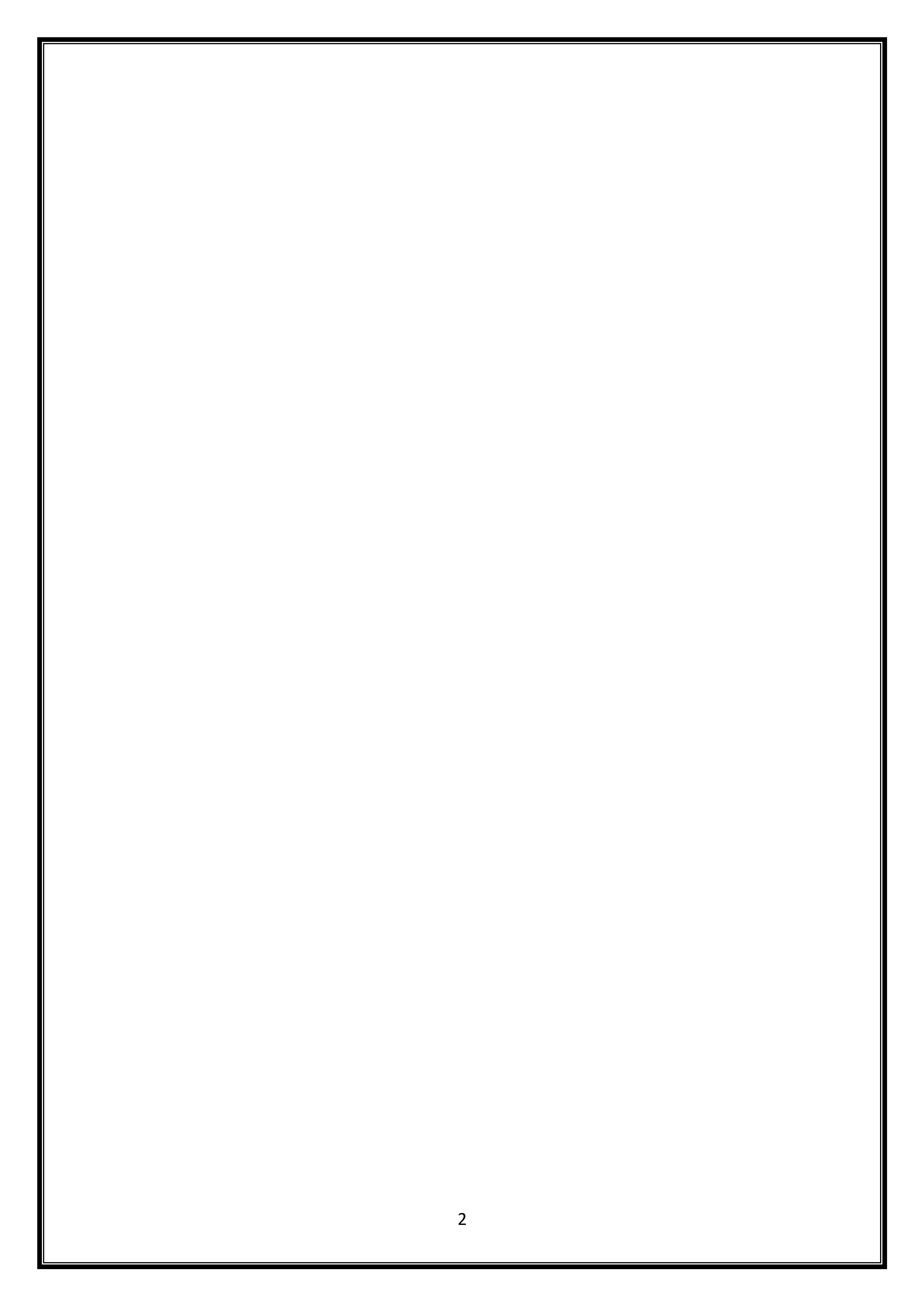
الملقبة بـ(تحقيق الإثبات للأسماء والصفات

وحقيقة الجمع بين القدر والشرع)

تأليف

أ.د. محمد بن عبدالرحمن أبوسيف الجهني

جزءٌ مستعجلُ النشر من الكتاب



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿مقدمة الشرح﴾

الحمد لله لا شريك له ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، وعلى آله وصحبه،وبعد :
فإن هذا الكتاب الذي بين أيدينا من متون العلم الهامة ، تناوله أهل العلم بالعناية ؛ تداولاً لنسخه عبر العصور ، وتلقياً للعلم منه نظراً وتفقهاً ، وتعلماً وتعليماً ، ونقلاً واستشهاداً ، واتخذوه أصلاً في دراسة موضوعه.

وسرُّ بالغِ قدْرِ هذا الكتاب ؛ أنه صُنِّف بعد أن تقررت مقالات أهل الباطل بأصولها واستدلالاتها في باب صفات الباري جل شأنه وباب التشرع له تعالى بشرعه ، وظهرت فرقهم ، وانتشرت مصنفاتهم وعرفها الناس وتداولوا شبهاتها ولوثاتها ، واختلط عليهم الحق بالباطل ، فاحتاجوا لقائد يقود بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومنهج السلف المفضَّلين أهل القرون الفاضلة ، فيقمع عنهم الباطل وشبهاته ، فكان هذا الكتاب قائداً فيصلاً يفترق على بيانه الحق عن الباطل ،ويقود العقول والقلوب إلى تمييز الحق من الباطل ، وإلى الطمأنينة إلى الحق والأنس به ، لأنه ضبط مجامع الاعتقاد بأصول وقواعد وتقريرات جامعة مانعة ، فيها تحرير موضع النزاع مع المقالات الباطلة ، وتجلية الحق فيه بما لا يغادر صحيحاً صواباً إلا أظهره وجلاه ، ولا باطلاً إلا فنده وأجلاه ، حتى لم تبق شبهة لمبطل إلا وقد انقطع التعويل عليها و الاشتباه بها ، ولا وجه حق إلا ظهر مأخذه وقامت حجته ولزم التسليم له.

والأصل في إنشاء هذا الكتاب جواب مسائل وردت للشيخ من أهل تدمر ، طلبوا فيها من الشيخ أن يكتب لهم مضمون ما سمعوه منه في المجالس في الكلام في الصفات والقدر ، ولذا عرّفه هو رحمه الله ب"جواب المسائل التدمرية" ، وقال عنه :(الملقب ب" تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وبيان الجمع بين القدر والشرع") كما في مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٣٠.

وهذا التلقيب وصف دقيق منضبط ، أخذ بمجامع الدلالة على مضمون الكتاب ، فإنه قد اشتمل الأمرين: أولاً : تحقيق الإثبات للصفات ، وتحقيق الشيء تصفيته من الشوائب ،ومنه سمي الحق حقاً لأنه خلُص من الزيف والباطل فكان خالص الصحة والصواب ،وقد خلَّص هذا الكتابُ عقيدةَ الإسلام في صفات الله من شوائب الفلسفة والمنطق وعلم الكلام ،

وصفَّاها من شبهات أصحاب الضلالات ، حتى تحققت على ما هي عليه في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثانياً : بيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع ، وجاء هذا البيان في الكتاب تقريراً دقيقاً جليًّاً لحقيقة اجتماع التكليف بالأوامر والنواهي والحساب عليها بأحكام الدنيا والآخرة مع جريان القدر المكتوب على العباد قبل أن يخلقوا بما هم عاملون ، تقريرا على الصورة التي هو عليها في حقيقة الأمر ، فأبطل تفريق المعتزلة والقدرية بينهما بلا اجتماع قط ، وأبطل الجمع الذي ادعته الجهمية الجبرية بلا تفريق ، وأبطل شطحات الصوفية وأهل الوحدة التي عطلتهما بالكلية .

فالكتاب بلا ريب تحقيقٌ لإثبات الصفات وبيان لحقيقة الجمع بين القدر والشرع .

وهذا اللقب هو أوفق اسم يناسب مضمون الكتاب عند الإطلاق ، فهو متضمن وصفاً علمياً دقيقاً طابق مسماه أتم المطابقة ، وهو دالٌ بمجرد إطلاقه على جلالة موضوعه وعظيم خطره.

وهذه المعاني الجليلة لا يعطيها تسمية الكتاب بـ"التدمرية" ، فالأولى تسمية الكتاب بهذا اللقب الذي حبّره مصنفه ، وأن يُطبع به ، وأن يطلق عليه عند التداول في دروس العلم ومباحثات طلاب العلم و تدويناتهم ، وإن شغب على ذلك طول الاسم فليكن اختصاره بعبارة "كتاب التحقيق والجمع" ، ولكن قد استقر العرف على تسميته بـ"التدمرية"، والعرف له في أحكام الشرع اعتبار فله ههنا اعتبار أيضاً.

هذا ، وقد لقَّب بعض أهل العلم الكتاب بـ"مجمل اعتقاد السلف"، وهو تلقيب صحيح المعنى لوجهين :

الأول : أن الكتاب ضبط العقيدة التي يعتقدها السلف بأصول وقواعد وتقريرات يجتمع عليها الاعتقاد يبتدئ منها وينتهي إليها وعليها المقايسة ، فهي جماع أمر الاعتقاد.

الثاني : أن موارد ابن تيمية في هذا الكتاب هي الروايات المروية عن السلف وكتبهم ومصنفاتهم في الاعتقاد ، لم يخرج عنها في جميع ما تضمنه ، ولا جديد في مضمونه مستحدثٌ على اعتقاد السلف ، وإنما الجديد في صورة التصنيف ، فإنه استوعب جمع مضمون اعتقاد السلف في جوامع من الكلام فيها جودة تأليف ودقة تهذيب وحسن ترتيب

وبراعة عرض وموافقة تنزيل أحكامها على المقالات الزائغة ، فمادة الكتاب منثورة أصولُها في كلام الأئمة كالزهري وابن المبارك والثوري ، وفي مصنفاتهم كالرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ، والرد على الجهمية للدارمي ، والحيدة للكناني ، والنقض على المريسي للدارمي ، والتوحيد لابن خزيمة ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، وفي كلام ابن عبدالبر ، وأبي زيد القيرواني وابن أبي زمنين وغيرهم من أئمة العلم والدين.

فمن وقف على لوثات أهل الزيغ في الاعتقاد فلْيهنئه العلم والمنهج في هذا الكتاب الذي ضبط له مجامع العلم وأصول المنهج في ترتيبات وقواعد جامعة مانعة.

ولما كان شأن هذا الكتاب على ذكرنا من كونه أحد أهم متون العلم في باب الاعتقاد ، لاشتماله على أصول وقواعد ضابطة ، تضبط موضوع الاعتقاد و مبادئَه وحدوده ومطالبه العليا في نوعي التوحيد العلمي والعملي ، و تحرزه عن الباطل من جميع وجوهه، وتصونه من الشبهات بكشف أصولها ، وتفصيل وجوه إيرادها ، وتعرية مقاصد أهلها ، وتفنيد مآخذهم وتحريراتهم ، وتُخلِّص الحق من شوائب الكفريات و الشركيات و البدعيات.

و مع عظيم أهمية هذا الكتاب المجمع عليها عند أهل السنة من عصر تأليفها حتى اليوم ، ومع تعدد شروحها المقروءة والمسموعة ؛ إلّا أن طلاب العلم لا يزالون يتداولون الإفصاح عن صعوبة فهم التدمرية، وتعذر الإحاطة بفائدتها ، وأنه لم تنقضي بعد الحاجة لتحصيل جوامع مقاصدها ودقائق مباحثها ، ولفقه تحريراتها وجلاء تراكيب مبانيها والتئام معانيها ، ولتحصيل معاني مصطلحاتها.

وقد ألقيتُ في مسجد الجامعة [مسجد الشيخ عبد العزيز بن باز] بترتيب عمادة شؤون الطلاب بالجامعة دروساً في شرح هذه الرسالة الجليلة – بلغت حتى تاريخ هذا التحرير نصف الكتاب في اثنين وثلاثين درساً لم تقل مدة الدرس منها عن ساعتين – ، وقد وجدتْ هذه الدروس قبولاً حسناً لدى طلاب العلم، وأشاد بها عدد من المشايخ ، وطلب مني بعض الزملاء وعدد كبير من الطلاب تحرير شرحٍ مكتوبٍ يُنشر لتكون فائدته أمكن وأعم.

ومعلوم أن التأليف المكتوب أدق تحريراً للمعاني ، وأضبط تدويناً للألفاظ، و أتم فائدة وأوثق تحصيلاً من الدرس الارتجالي الشفهي.

وهذا شرحي للكتاب أدونه لطلاب العلم ، وقد حرصت على أن يجتمع مضمون الشرح على توضيح عبارة النص المشروح و فهم مقاصده ، مقتصراً على ذلك من غير خروج إلى استطرادات لا تحتاجها عبارة النص وتكون فضولاً على مقاصده ، ولذلك فقد سميته :
(العبارة الوافية الجلية في شرح الرسالة التدمرية)، وإني لأحتسب عملي فيه عند الله ، فاللهم تقبل مني وتفضل عليَّ ، تباركت ربي وتعاليت ، لك الحمد وحدك لا شريك لك.

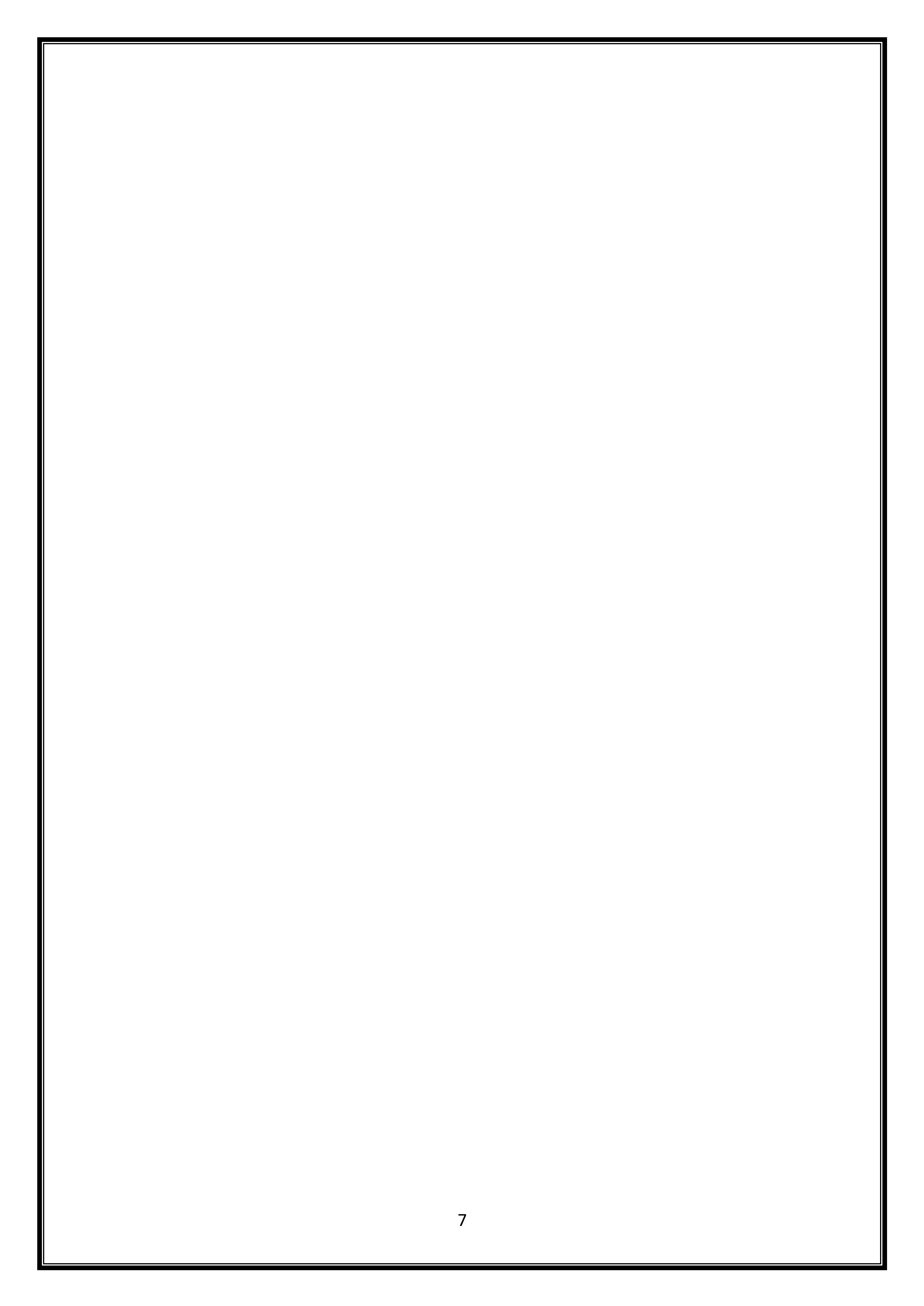
هذا ، وفي مواضع عدة من الشرح تحقيقات حررتها لم أقف على تحريرها عند غيري لا قراءة في كتاب ولا سماعاً من قائل ، فإن كانت صواباً فمن الله وبتوفيقه ، وإلا فإن الله ورسوله بريئان. وإن كان قد سبقني إليها أو إلى شيء منها أحدٌ من أئمة العلم المتبعوين فيه فهي موافقة أفرح بها أشد من فرحي بصواب ما قررته ، أو أحدٌ من المعاصرين فهي موافقة أتقوَّى بها.

هذا ، وأنبه القارئ الكريم بين يدي الشرح إلى ما أرجو أن يستحضره أثناء القراءة ، وهو أنني أعبر في سياق الشرح بصيغة الجمع في نحو : نقول ، قلنا ، نقرر ، قررنا ، نبين ، بينا ، ونحن نقول ، ونحو ذلك ، فالمراد : نحن جماعة المتابعين طريقة الرسل في باب التوحيد ، فيشمل اللفظ القارئ أيضاً فهو معني ، فاستشعر أخي القارئ الكريم هذا وليكن منك على بال.

ولله الحمد أولاً و آخراً لا شريك له.

وكتب / محمد بن عبدالرحمن أبوسيف الجهني

المدينة المنورة ١٠/ ٩ / ١٤٣٥هـ



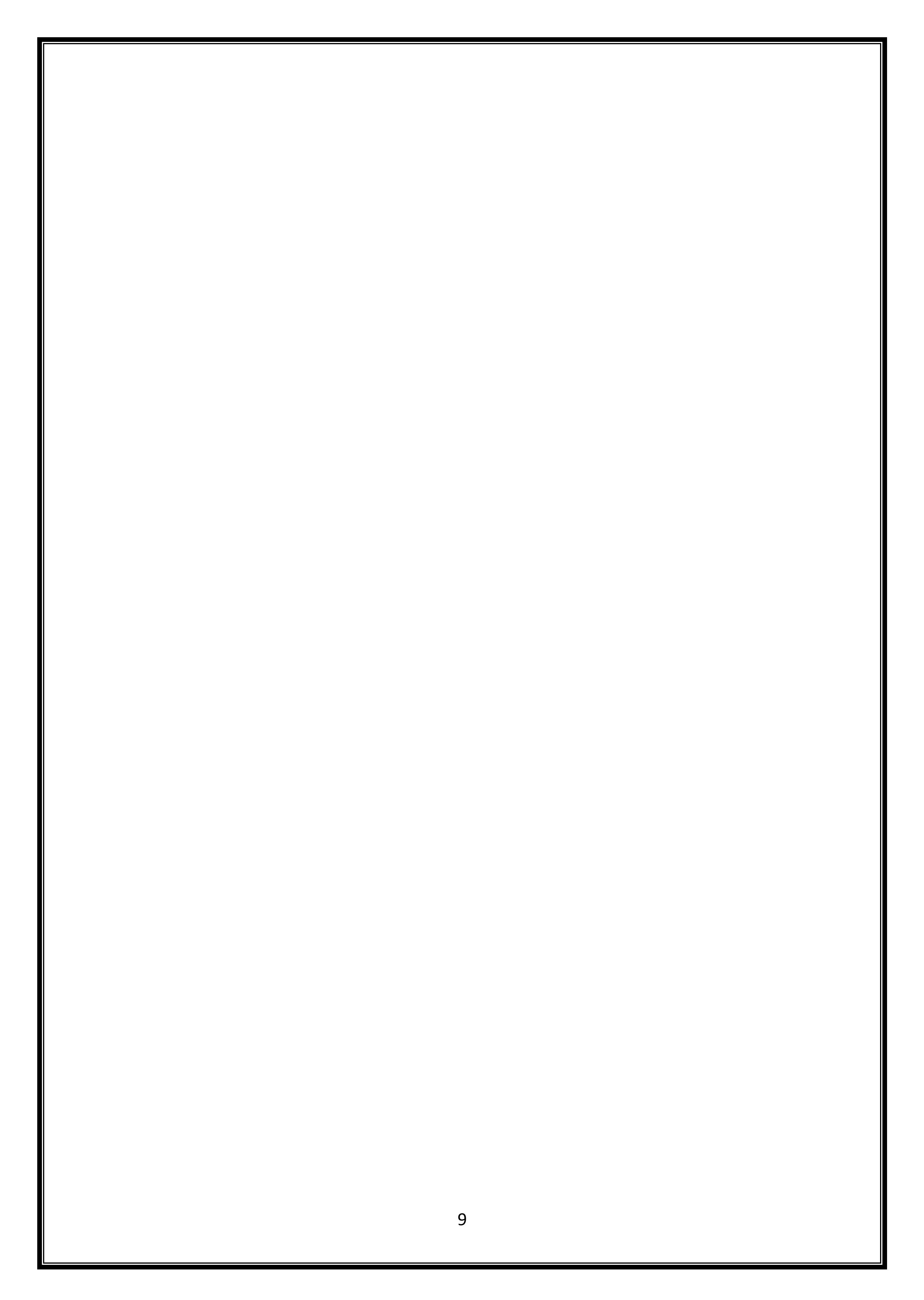
الْعِبَارَةُ الْوَافِيَةُ الْجَلِيَّةُ

فِي

شَرْحِ الرِّسَالَةِ التَّدْمُرِيَّةِ

الملقبة بـ(تحقيق الإثبات للأسماء والصفات

وحقيقة الجمع بين القدر والشرع)



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الشيخ، الإمام، العالم، العلامة، شيخ الإسلام، مفتي الأنام، أوحد عصره، وفريد دهره، ناصر السنة، وقامع البدعة، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن الشيخ، الإمام، العلامة، شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ، الإمام، العلامة، شيخ الإسلام مجد الدين، أبي البركات عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني رضي الله عنه وأرضاه :

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً [(١)].

خطبة الكتاب:

[(١)] هذه خطبة الحاجة ، وردت تسميتها بذلك في حديث ابن مسعود رضي الله عنه ، قال : " علمنا رسول الله ﷺ خطبة الحاجة ... الحديث" ، والحاجة هنا اسم جنس لكل ما يحتاج الناس إلى التخاطب فيه، كالعقود من عقد نكاح وغيره ، شُرع فيه أن يكون ابتداء الخطاب بهؤلاء الجمل ، والحكمة من ذلك أمران:

الأول: التنبيه إلى أنه لولا الحاجة إلى أمور الدنيا لكان الكلام كله مصروفاً لله وحده لا يكون فيه شيء لغير ذكره وحمده ، فإذا لم يكن بد من ذكر غيره لضرورة الحاجة فليكن بعد ذكره هو سبحانه ، حتى لا تُشغل الحاجة عن ذكر الله أو تُنسيه ، بل يبقى ذكر الله حاضراً في القلب يُتقى به الوقوع في مخالفة لشيء من شرعه في الشيء الذي يقع التخاطب فيه ، ولذلك جاء في ختام الخطبة تلاوة ثلاث آيات لم يوردها المصنف هنا فيهن جميعهن الأمر بتقوى الله في القول والعمل والمعاملة وهن : الأولى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾النساء: ١ فأمر بتقواه فيما يسأل سائر الناس بعضهم بعضاً بالله فيه من الحقوق

وأنواع المعاملات ، وفي حقوق الأرحام بعضهم على بعض ، والثانية قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ آل عمران: ١٠٢ وفي هذه الآية استصحاب التقوى ومراقبتها في جميع حياة العبد حتى يكون موته إذا فاجأه عليها، والثالثة قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾ الأحزاب: ٧٠ - ٧١ فأمر بتقواه في كل قول يترتب عليه عمل وجزاؤه.

الثاني : تقرير أن كل حاجات المسلم ينبغي أن تكون لله ، وأن يطلبها لحظ العبودية لله ، على حد قوله ﷺ : (من أعطى لله ومنع لله وأحب لله وأبغض لله وأنكح لله فقد استكمل الإيمان) ، فينبغي أن يجتمع قلب المسلم على العمل لله في سائر حاجاته.

ولذلك اشتملت الخطبة على أربع كلمات : (نحمده) أي نذكره بمحامده ، و (نستعينه) أي نستعينه في حمده وذكره أن يوفقنا إليه وبه ، و (نستغفره) من التقصير في حمده ، و (نعوذ به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا) التي تنقض أو تُنقص علينا ومنا حمده وذكره ، فهؤلاء الكلمات هن أحوال الحامدين.

ثم لهذين الأمرين في الحكمة من الابتداء بخطبة الحاجة كان إسناد ذكر الله في هؤلاء الكلمات الأربع إلى نون الجماعة مع أن الذي يفتتح بها الكلامَ المتكلم وحده لأن اجتماع القلب على أن تكون الحاجة التي يجتمعون عليها لله وحده لا تشغلهم الحاجة عن حق العبودية فيها مطلوب من كل واحد منهم ، وهذا شأن المسلم الذي ينبغي أن يكون عليه.

. وههنا مسألة : إذا كانت هذه الخطبة قد شرعت بين يدي الحاجات من أمور الدنيا لأنها مظنة الغفلة بها عن ذكر الله فما وجه الابتداء بها ههنا والكلام ما هو إلا في ذكر الله و العلم بصفاته ومعرفته بها وفي حقوقه على عباده ؟. والجواب من وجوه :

الأول : أن تعليم العلم وتلقيه وتداوله بين المتخاطبين من حاجات الناس التي يسعون في قضائها ، وهي أولى الحاجات بأن تكون لله ، فلا تطلب لدنيا من طلب سمعة أو رئاسة أو مغالبة أو نحوه.

الثاني : أن موضوع الكتاب في مناقشة الحق مع مخالفيه ، وهدايتهم إليه ، وهم قد تحكمت فيهم أهواؤهم وآراؤهم ، فناسب الافتتاح بالتنبيه إلى مراعاة حق الله فيه.

الثالث : أن الكتاب تضمن قواعد وأصول شرعية علمية عقلية ينعقد عليها الكلام في باب التوحيد ، فكأنه عقد من العقود يُتعاهد فيه على هذه الأصول والقواعد أن يكون الكلام قائماً على مراعاتها ، وهذه الخطبة شرعت في ابتداء العقود خاصة ، ولذلك اتفق أهل العلم على إيراد روايتها في باب عقد النكاح وهو أول باب في العقود بعد أبواب العبادات يورد في دواوين الإسلام ، وهي غير خاصة به ولكنها لجنس العقود.

الرابع : أن في الخطبة الحمد والتشهد وقد ورد أن كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد فهو أبتر ، وأن كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء.

ثم إن في هذه الخطبة بين يدي هذا الكتاب خاصة أليق مناسبة ، لأن في ألفاظها مجمل معاني موضوع الكتاب فهوكالتفصيل في تقريرها ، وهي كالخلاصة لمقاصد موضوعه ، فإن فيها تحقيق الإثبات للصفات وفيها العمل

بالشرائع مع التسليم للقدر وهذا هو مقصود الكتاب ، وإليك شيئاً من بيان ذلك في ألفاظ الخطبة وجملها :

قوله: (**الحمدلله**) الحمد هو المدح والثناء ، وهو لا يكون إلا بمدامح وكمالات ، والممادح والكمالات لا تحمد لذات إلا إذا قامت بها ، وقيام الممادح والكمالات في الذات لا معنى له إلا الاتصاف ،فهذا تحقيق الاتصاف بالصفات. ثم إن الله تعالى أهل للحمد لأمرين : الأول : لذاته ، الثاني: لربوبيته. فممادحه وكمالاته قائمة في ذاته وصادرة منه في أفعاله ، وهذا تحقيق اتصافه عز وجل بصفات الذات وصفات الأفعال. وعلى هذا فحمد الله لا يُحاط به ، والعباد عاجزون عن أن يأتوا بتمام حمده سبحانه ، وإنما يحصل منهم حمده بما أمكنهم تحصيله من محامده تعالى وذلك لوجوه:

١-أن محامد الله المتصف بها لا يُحاط بأفرادها ، فأفرادها لا تُحصى عدًّاً وذكراً ، ولذلك جاء في الحديث : (أسألك بكل اسم هو لك : سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك).

٢-أن ما عُلم من محامده لا يحاط بكماله علماً لا بكمال معناه ولا بكمال حقيقته التي هو عليها ، وإنما يُحصل العباد من العلم بمعناه في الدنيا بقدر طاقتهم وبحقيقته إذا رأوه تعالى في الآخرة بقدر طاقتهم ، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠

٣-أن نعم الله على خلقه لا تحصى ولذا قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ إبراهيم: ٣٤ ، ولقد حمد الله لهذا المعنى أهل الجاهلية قال أمية بن أبي الصلت:

الحمد لله حمداً لا انقطاع له ... فليس إحسانه عنا بمقطوع

٤-أن حمده لا يكون إلا بتوفيقه هو للحامد أن يؤديه ، والتوفيق نعمة تحتاج إلى حمد فلا ينتهي حمده تعالى بحال.

والألف واللام في الحمد للاستغراق المطلق الذي لا حد له ، أي الحمد كله جنسه وأفراده ، ما عرفه الخلق وحصلوه وما استأثر الله به في علم الغيب عنده . واللام الداخلة على اسم الله في "الحمدلله" لثلاثة معان مجتمعة : معنى الاستحقاق فهو أهل الحمد جل وعلا ، ومعنى الاختصاص كقولك " الجنة للمؤمنين" فالحمد الذي يستحقه لا شريك له فيه ، ومعنى إلى كقولك " البلد للسلطان" أي يرجع إليه تدبير شأنه فإلى لله جل وعلا يرجع الحمد هو يدبر أسبابه ويوفق إليه ويقبله ويثيب عليه.

وجميع هذه المعاني محققة لثبوت الصفات مقررة لجريان القدر ووجب العمل ، ولذلك قال بعدها : (نحمده ونستعينه ونستغفره) ف "نحمده" إثبات صفات كماله وممادحه التي هي محل الحمد ، و "نستعينه" تقرير جريان قدره ، و"نستغفره" العمل بما وجب له.

قوله : (ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له) مع ما في هذه الجمل من إثبات صفات الربوبية فإن فيها حقيقة الجمع بين القدر والشرع ، ففيها المعاني الموضحة لجريان القدر بما شاءه الله وأمضاه و جريان العمل بمشيئة من العبد لم تكن إلا بمشيئة الله. أضاف الشر إلى الأنفس فهو لأن الشر ليس إلى الله ، ثم أضاف الإضلال إلى الله ، وفي هذا بيان سبب الإضلال وهو شرور الأنفس وسيئات الأعمال ، فالضلال من العبد هو فعله و الإضلال من الله هو فعله عز وجل ، أما وجه الإضلال فهو أن العبد إذا أقبل على الشر يريده والسيئة يعملها يتركه الله وسيئته كما قال سبحانه في الحديث القدسي : (من أشرك معي غيري تركته وشركه)، فيبقى في ضلاله

لا هادي له هداية توفيق لا من جهة نفسه وهذا من وجهين : ١- لا من جهة عقله ، فلا يوفق إلى عقل صحيح يفهمه ، أو لا يوفق إلى قبوله وقد فهمه.

٢- ولا من جهة النقل فلا يوفق لفهمه ، أو لا يوفق لقبوله وقد فهمه . ولا هادي له من جهة غيره أيضاً ، فلا يوفق لمتابعة إمام هدى إما لا يهتدي إليه عينه، أو لا يوفق للأخذ منه وقد وجده إما يصد عنه إعراضاً أو يأبى القبول منه.

فيبقى في ضلاله حتى يهتدي هو فيرجع عن السيئة يكف عنها ويتوب منها ويقبل على الحسنة يريدها ويعملها فيهديه الله عندها، فالله إنما يهدي المهتدي كما قال عز وجل : ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ هُدًى ﴾مريم: ٧٦ ، فإذا هداه الله فلا مضل له لا من شيطان يأتيه من قِبَل هوى نفسه وشهواته ، ولا من رأيٍ يرد عليه من شبهة أو من تقليد ضال. فهذا في الجمع بين القدر والشرع ، الاهتداء من العبد بإرادته وعمله والهداية من الله بتوفيقه ، الاهتداء فعل العبد والهداية فعل الله.

قوله: (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له) فيه تحقيق إثبات الصفات ، فالإله هو المستحق للعبادة وحده دون سواه لأنه لا ند ولا كفؤ ولا عدل ولا سمي ولا شريك له في صفاته وأفعاله.

قوله : **(وأشهد أن محمداً عبده ورسوله)** فيه المتابعة الجامعة بين أداء العمل والتسليم للقدر.

ويلاحظ في سياق الخطبة أن الحمد والاستعانة والاستغفار والاستعاذة ورد أداؤها بنون الجماعة ، أما الشهادتين فبالإفراد ، وفي هذا قال المصنف رحمه الله في موضع آخر : (لما كانت الشهادة لا يتحملها أحد عن أحد ولا تقبل النيابة بحال أفرد الشهادة بها. ولما كانت الاستعانة والاستعاذة والاستغفار يقبل ذلك فيستغفر الرجل لغيره ويستعين الله له ويستعيذ بالله له أتى بلفظ الجمع). قال ابن القيم : (وفيه معنى آخر وهو أن الاستعانة والاستعاذة والاستغفار طلب وإنشاء ، فيستحب للطالب أن يطلبه لنفسه ولإخوانه المؤمنين ، وأما الشهادة فهي إخبار عن عقد القلب وتصديقه ، وهذا إنما يخبر به الإنسان عن نفسه لعلمه بحاله بخلاف إخباره عن غيره فإنه إنما يخبر عن قوله ونطقه لا عن عقد قلبه). وقد استشكل ابن تيمية ورود نون الجمع في لفظ "نحمده" في بعض روايات الحديث ، ووجه

أما بعد : فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما، فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة، لابد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لاسيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشُّبه التي توقعها في أنواع الضلالات (٢)

.

استشكاله : أن الحمد لا يتحمله أحد عن أحد أيضاً ولا يقبل النيابة ، وحل رحمه الله الاستشكال بأن اللفظة إن كانت محفوظة فهي لتكون مع الاستعانة والاستعاذة والاستغفار على نسق واحد ، هكذا قال رحمه الله ، والذي يظهر لي أن ذلك لأنه لا يُخبَر عن الله إلا بالحمد ، لا يقع الإخبار من أحد من المؤمنين عنه تعالى إلا على ذلك ، والله أعلم.

موضوع الكتاب وسبب تأليفه:

(٢) نص المصنف رحمه الله على موضوع الكتاب وهو (تحقيق الأصلين: التوحيد والصفات ، والشرع والقدر) ، وذكر سببين لتأليف هذا الكتاب : ١- سبب أدبي ، وهو إجابة طلب من تتعيّن إجابته ، وفي هذا تنبيه مهم في أن العلم لا يبذل إلا في أهله و لا يُضيَّع ببذله لغير أهله. والذي تتعين إجابته في العلم هو الذي يطلب الحق ويهتدي به ، أما الذي يتعين عدم إجابته فهو : أ- الذي لا يطلب الحق بل يطلب مداحضته بواحد من أمرين : إما بالجدل فيه لإثارة الشبهات عليه وزعزعت اليقين به ، وهذا كجدل المتكلمين في تقديم العقل على النقل وظنية النصوص ورد خبر الواحد ، وإما بالمغالطة فيه لطلب الزلل فيه كمغالطة الجهمية في القرآن ، فيَسأل الجهميُّ : القرآن هو الله أم غيره؟ و أهو شيء؟.

ب- أو الذي يطلب معرفة الحق طلب تسلِّي وتزجية للوقت لا ليهتدي به.

وقد كان أهل العلم على حرص عظيم من وضع العلم في غير أهله ، ولهم في ذلك أخبار منها : ما روي أن بعض تلاميذ المتكلمين تبع الزهري يقول له : يا إمام كلمة. فيقول

الزهري معرضاً : ولا نصف كلمة. وجاء للأعمش منهم رهط ليحدثهم فقال : لا أقلد الدر أعناق الخنازير. وللشافعي في وضع العلم في غير أهله :

أأنثر درا بين سارحة النعم ..... وأنظم منثوراً لراعية الغنم

فإن فرَّج الله اللطيف بلطفه ..... وصادفت أهلا للعلوم وللحكم

بثثت مفيداً واستفدت ودادهم ..... وإلا فمخزون لدي ومكتتم

ومن منح الجهال علماً أضاعه ..... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

٢- سبب علمي ، وهو من وجهين : أ- مسيس حاجة العباد لهذين الأصلين لأنهما قوام سعادتهم في الدنيا والآخرة ، وهما موضوع علاقة المخلوق بخالقه ، ولهما خلق الخالق الخلق. ب- كثرة اضطراب الناس فيهما لسببين : الأول : أن أهل النظر والعلم وأهل الإرادة والعبادة لابد أن يطرأ لهم مع شطح النظر و صيال الإرادة من الأقوال والخواطر ما يحتاجون معه إلى تبيّن مواضع الهدى من مواضع الضلال ، وأن يعتري قلوبهم من الشبه ما يوقعهم في أنواع الضلالات. الثاني : وقوع الخوض فعلاً من كثير من هؤلاء في هذا الباب بالحق متلبساً بكثير من الباطل ، فلابد من تفنيد الشبه وتحقيق الحق.

وشدة الحاجة لعلم من العلوم إنما يكون لشرفه ، فإن شرف العلم تارة يكون لشرف موضوعه ، وتارة لقوة براهينه ودلائله ، وتارة لشدة الحاجة إليه . وعلم التوحيد وحقوقه قد جمع هذه الوجوه جميعها ، أما شرف موضوعه فلأنه في معرفة الله وعظمته ومعرفة حقوقه ،وليس أعظم و لا أكبر ولا أجل ولا أعز ولا أعلى ولا أعظم منه سبحانه ، ولا أوجب ولا ألزم من حقه عز وجل ، وأما قوة براهينه ودلائله فلأن أصل هذا العلم مركوز في الفطرة ، وبراهينه قائمة على الضروريات البدهية التي تعلمها الفطرة بضرورتها فهي لا يسعها أن تجهلها ولا يمكن أن تجحدها، فليس ثمة أقوى ولا أثبت من هذه البراهين ، وهذا العلم لقوة براهينه وتمكن ثبوته لا يتطرق إليه النسخ ولا يختلف باختلاف الأمم و الأزمنة والأحوال بخلاف سائر العلوم ، وأما شدة الحاجة إليه فكما قلنا من أن حاجات العباد معلقة بمعرفته ، في الدنيا لسعادة الروح وطمأنينتها ، وفي الآخرة لتحصيل ثواب الله.

فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفياً وإثباتاً .

والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحبّ والبغض، والحضّ والمنع، حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة، معروف عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان، وكما ذكره المقسّمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان : خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء : أمر أو نهي أو إباحة(٣) .

نوع الكلام في أصلي موضوع الكتاب وحكم كل نوع :

(٣) في هذه الفقرة من كلام المصنف رحمه قرر نوع الكلام في كل من الأصلين : الكلام في التوحيد والصفات ، والكلام في الشرع والقدر ، وحكم كل نوع.

فبيَّن رحمه الله أن نوع الكلام في باب التوحيد والصفات هو (الخبر) لأنه لا طريق للعلم بالعقائد وصفات الباري إلا بخبر من المحيط بها علما جلَّ وعلا ، إذ هي غيبيات لا تُشاهد وليس في المشاهد نظير لها يمكن القياس عليه، ونوع الخبر دائر بين الإثبات و النفي ، فالخبر لا يكون إلا واحداً من هذين إما إثبات موجود أو نفي ما لا وجود له ، ثم الخبر بالإثبات إما صدق في نفسه إذا كان المخبر عنه ثابتاً في نفسه أو كذب في نفسه إن كان المخبر عنه منفياً في نفسه ، والخبر بالنفي إما صدق في نفسه إن كان المخبر عنه منفياً في نفسه ، أو كذب في نفسه إن كان المخبر عنه ثابتاً في نفسه.

أما نوع الكلام في باب الشرع والقدر فهو (الإرادة والطلب) والإرادة دائرة بين المحبة والكراهة ، والطلب دائر بين الأمر والنهي ، فما أحبه المتكلم طلبه بالأمر به والحض عليه ، وما كرهه نهى عنه ومنع منه ، وإذا كان ذلك كذلك فالأمر بالشيء طلب لوجوده والوجود إثبات ، والنهي عن الشيء طلب لعدمه والعدم نفي ، فيكون نوع الإرادة والطلب دائر بين الإثبات و النفي أيضاً ، فطلب الشيء بالأمر به إثبات له وطلب الشيء بالنهي عنه نفي له.ثم بيَّن رحمه الله حكم كل نوعٍ ، فحكم الكلام إن كان نوعه (الخبر) التصديق إن كان

صدقاً أو التكذيب إن كان كذباً ، وحكم الكلام إن كان نوعه (الطلب) الامتثال بفعل المأمور به وترك المنهي عنه أو المخالفة بترك المأمور به وفعل المنهي عنه.

وقرر رحمه الله هذا البيان بالاستشهاد بأن الفرق بين النوعين وحكم كل منهما معروف عند العامة والخاصة.

أما العامة فإن الإنسان يجد هذا الفرق في نفسه لمقتضى ضرورته للتخاطب مع الغير والتعايش معه ، فهي ضرورة حياة بني آدم إذ كيف يتداولون الأخبار والعلوم إن لم يميزوا بين مثبتها ومنفيها؟! وكيف يستطيعون الحكم عليها والثقة بها إن لم يميزوا بين صادقها وكاذبها؟! ، وكيف يتعايشون فيتعاطون ويتمانعون في بيعهم وشرائهم ونكاحهم وسائر أحوال معاشهم إن لم يميزوا بين المحبوب والمكروه وبين الأمر والنهي؟!.

وأما الخاصة ، فكما هو معلوم عند أصناف المتكلمين في العلم ، ومثل المصنف رحمه الله لذلك بمثالين ، الأول : كلام الفقهاء في كتاب الأيمان ، فإنه ظاهر فيه الفرق بين النوعين وبين حكم كل واحد منهما ، ووجه ذلك : أن اليمين إما على خبر ، وإما على فعل ، وإما على ترك ، فإن كانت على خبر فإما على إثباته أو على نفيه ، وأحكام الخبر إما الصدق أو الكذب ، فإن حلف على خبر هو صادق فيه أو يظن أنه صادق فيه فهي يمين منعقدة ، وإن حلف على خبر هو كاذب فيه فهي يمين غموس باطلة. فظهر اختصاص الخبر بالنفي والإثبات والصدق والكذب في كلام الفقهاء في التمييز بين أحكام اليمين على خبر. وإن كانت اليمين على فعل أو على ترك ، فالمراد بالفعل إرادة فعل شيء محبوب للطالب فيحلف على المطلوب منه أن يفعله ، والمراد بالترك ترك شيء مكروه للطالب فيحلف على المطلوب منه أن يتركه ، فإن كان المحلوف عليه موافقاً للشرع وجب على مطلوب منه أن يبر بالقسم ، وإن مخالفاً للشرع وجب عليه ألا يبر بالقسم. فظهر اختصاص الطلب بالإرادة محبة وكرهاً و أمراً ونهياً و حضاً ومنعاً في كلام الفقهاء في التمييز بين أحكام اليمين على طلب.

والمثال الثاني : ما ذكره المقسمون للكلام من أهل النظر ــ والمقصود بالنظر هنا ملاحظة الأمور المعلومة لترتيب دلالاتها على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمذكور فيها فيقع بذلك التصنيف والتقسيم والتبويب والتفريع والترتيب ونحو ذلك مما يمكِّن فهمَ وجوه الكلام و

وإذا كان كذلك فلابدّ للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضادّ هذه الحال. ولابدّ له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيماناً خالياً من الزلل(٤).

وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول، كما دلت على ذلك سورة (قل هو الله أحد) ودلت على الآخر سورة (قل يا أيها الكافرون) وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ صلى الله عليه وسلم بعد الفاتحة في ركعتي الفجر وركعتي الطواف وغير ذلك(٥).

موارده وتصريفاته _ ، وذلك كنظر أهل النحو والبيان فرتبوا الكلام على نوعين : خبر وإنشاء ، وصرفوا الخبر على إثبات ونفي ، والإنشاء على أمر ونهي.

فثبت بضرورة الفطرة وضرورة النظر التمييز بين نوعي الكلام وحكم كل منهما.

(٤) في هذه الفقرة خلص المصنف رحمه الله إلى مراده من تقرير نوع الكلام في باب التوحيد والصفات وفي باب الشرع والقدر وحكم كل نوع وهو تقرير اللازم على العبد فيهما.

فبين أنه لابدّ للعبد _ والبد فعل من التبديد وهو التفرق والتباعد ومعنى لابد منه أي لا فراق _ أي يجب على العبد وجوباً يلزمه بلا مفارقة في باب الصفات إثبات ما يجب إثباته لله من صفات الكمال ، ونفي ما يضاد هذا الإثبات أو يقدح فيه بعيب أو نقص. ولابد له أي يجب أي يجب على العبد وجوباً يلزمه بلا مفارقة في باب القدر والشرع أن يثبت خلق الله وكمال قدرته وعموم مشيئته ، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه من القول والفعل ونهيه المتضمن ما يكرهه من القول والفعل.

(٥) بيّن المصنف في هذه الفقرة الصورة المجملة للإثبات والنفي الواجبان على العبد في باب الصفات وباب الشرع ، فالإثبات والنفي في باب الصفات يتضمن التوحيد في العلم والقول فعلى العبد اليقين بتوحيد الله فيما يثبت له وما ينفى عنه علماً والإقرار به قولاً فيخبر

عن الله بما ثبت له وينفي ما ينفى عنه، ودليل هذا قوله سبحانه: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾الإخلاص: ١ - ٤ فأمر بقول ذلك ، والقول المعتد به الذي تترتب عليه أحكامه هو ما كان إقراراً بما علمه القائل علم يقين.

والإثبات والنفي في باب الشرع يتضمن توحيد الله في عبادته بامتثال أمره وحده واجتناب نهيه وحده لا شريك له لا من هوى ولا من رأي ولا من متابعة إمام ، ودليل هذا قوله سبحانه : ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾الكافرون: ١ – ٦ فأمر بتحقيق العمل بدينه وحده وعبادته به وحده والبراءة الباتة من الشرك والشركاء والمشركين وشرائعهم.

وفي قول المصنف رحمه الله : (وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ صلى الله عليه وسلم بعد الفاتحة في ركعتي الفجر وركعتي الطواف وغير ذلك) تنبيه إلى تلازم البابين ، فتوحيد الصفات وتوحيد العبادة هما معاً الإخلاص الواجب على العبد لله ، فدليل الأول وهو سورة الإخلاص دل مطابقة على توحيد الصفات وتضمناً على توحيد العبادة ، لأن الأحد في كمال أسمائه وصفات بلا شريك هو المستحق للعبادة وحده بلا شريك ، ودليل الثاني وهو سورة الكافرون دل مطابقة على توحيد العبادة وتضمناً على توحيد الصفات ، وقد سُمي كل من السورتين بسورة الإخلاص لأن الأولى أخلصت الصفات والثانية

أخلصت العبادة ، وكل منهما متضمن الآخر في الدلالة وملازم له في الحكم. ولهذا التلازم كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ بالسورتين بعد الفاتحة في ركعتي الفجر ليكون ابتداء نهاره توحيداً ، ويقرأ بهما بعد الفاتحة في الركعتين بعد المغرب ليكون اختتام نهاره وابتداء ليله توحيداً ، ويقرأ بهما في الوتر لتكون خاتمة عمله توحيداً. وكان يقرأ بهما بعد الفاتحة في ركعتي الطواف استحضاراً لعظمة الله وإشعاراً بأن الطواف بهؤلاء الأحجار امتثال لأمر الله وشرعه ، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في تقبيل الحجر وقد فهم هذا المعنى :" والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك" أي أن تقبيل امتثال للشرع ، و المصنف رحمه الله ذكر ركعتي الفجر وركعتي الطواف وأشار للأخريين بقوله : وغير ذلك. وفي ملازمة الجمع بين السورتين في هؤلاء الركعات للحكمة المذكورة في كل منها دليل على تلازم البابين.

فأما الأول، وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفياً وإثباتاً، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه (٦).

وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه –مع ما أثبته من الصفات– من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى : ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ وقال تعالى : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٧).

الشروع في تفصيل القول في الأصل الأول وهو : (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات)

الأصل في هذا الباب:

(٦) قول المصنف رحمه الله فيما قرره من أن الله إنما يوصف بما وصف به نفسه في كتابه وفيما أوحاه لرسله فأخبرت به عنه إثباتاً ونفياً : إنه (الأصل في هذا الباب) أي الأصل عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً فلأن الله غيب سبحانه لن يراه أحد منا حتى يموت ، وجل سبحانه وتقدس عن نظير و كفؤ و سمي يقاس عليه، فلم يبق طريق للعلم بصفاته إلا الخبر الصادق الذي لا مظنة فيه لكذب أو نسيان أو غفلة أو سوء بيان أو عدم نصح البتة ، وليس كذلك إلا خبر الله عن نفسه الذي نتلقاه من رسله الذين أرسلهم به لتبليغه ، وأما شرعاً فلأن الله كلفنا بالأخذ عن كتابه ورسوله واعتقاد ما أخبرنا به فيهما.

طريقة سلف الأمة وأئمتها في الباب إجمالاً :

(٧) قال المصف رحمه الله : (وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها) سلف الأمة وأئمتها هم أئمة العلم والدين في القرون المفضلة من الصحابة فمن بعدهم ممن تبعهم على

هديهم من التابعين وأتباعهم وتبع الأتباع ، هم الذين يُتابعون في اعتقادهم و يُهتدى بمنهجهم ، وهم يتابعون الرسول ﷺعلى هديه فهموه أحسن ما يكون الفهم وطبقوه على الصورة التي شرعها الله فلا يخرجون عما جاء به ، قوله : (وقد عُلم) أي من هديهم ومن الروايات المروية من أقوالهم وتقريراتهم وتصنيفاتهم ، أن طريقتهم في باب الصفات متابعةُ الله ورسوله ﷺ على خبرهما ، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله ﷺ، قال المصنف رحمه الله : (من غير تكييف ولا تمثيل) أي يثبتون مفهوم معاني الصفات من غير تعرض لحقيقة معناها ، لأن كل صفة من الصفات _ ككل كلمة في الكلام _ يتعلق بها وجهان من المعنى : الأول : مفهومها الذي يقوم بالذهن ، وهو المعنى الذي تُفَسَّر به الصفة ويُعَبَّر به عنها ، وهذا الوجه من المعنى محصلٌ بمجرد إطلاق اللفظ ، وهو معنى اللفظ العام قبل إضافته إلى موصوف ، فإنك إذا قلت _ مثلاً _ : (يد) فإن مفهوم لفظ اليد الذي يقوم في الذهن مع الإطلاق وعدم التقييد بموصوف هو ما يُمسك به ويتناول به ويقبض به ونحو ذلك مما يكون باليد.

الثاني : حقيقتها التي هي عليها خارج الذهن ؛ حقيقة الصفة نفسها كيف هي وحقيقة قيامها بالموصوف كيف تقوم به ، وهذا الوجه من المعنى إنما يُحَصَّل بمشاهدته في الموصوف ، أو بمقايسته على مُشَاهَدٍ نظيرٍ للموصوف إن لم يُشاهد الموصوف عينه ، فإذا كان الموصوف لا يُرى و لا نظير له يقايس عليه فلا سبيل لتحصيل حقيقة المعنى وإنما يكون المحصل من الكلام هو قيام المعنى المفهوم للصفة بالموصوف مطلقاً دون علم بحقيقة المعنى ، ، فإنك إذا قلت _ مثلاً _ : (يد الله) فإنك لم تحصل من الكلام إلا قيام يدٍ يُمسَك بها ويقبض بها ويُفعل بها ما يُفعل باليد بذات الله عز وجل من غير علم بحقيقة اليد كيف هي ولا بحقيقة قيامها بذات الله كيف هي ، ولكن يقوم في علم المؤمن أن الله ليس كيده يد ، وأن له الصفة الأعلى من حقيقة اليد في السماوات والأرض ، وهذا المعنى العام _ أعني أنه ليس كيد الله يد وأن له عز وجل الصفة الأعلى من حقيقة اليد في السماوات والأرض _ هو حقيقة معنى صفة يد الله الذي يقوم في ذهن المؤمن.

هذا معنى قوله من (غير تكييف ولا تمثيل) ، والتكييف هو : تعيين حقيقة الصفة كيف هي وكيف تقوم بالموصوف وتقييد المفهوم في الذهن من معنى الصفة بهذه الحقيقة المعينة.

أما التمثيل فهو : التشبيه بمماثل، يقال : مثَّل الشيءَ بالشيءِ إذا ساواه به في الشبه من كل

وجه ، فجعله مثله سواء بسواء لا يختلف عنه بوجه ، فالتمثيل أخص من التكييف ، إذ هو التكييف بمماثل خاصة ، وقد يكون التكييف بغير مماثل ، كأن يُعَيِّنَ المكَيِّفُ حقيقة يتخيلها أو لها وجود في الخارج فيُلحقها بالموصوف ويجعلها حقيقة معنى الصفة. فطريقة السلف في الاعتقاد في صفات الله إثبات معاني ألفاظها المفهومة التي تفسر بها عند إطلاقها في العربية من غير كلام في معاني حقائقها التي هي عليها خارج الذهن قائمةً بذات الله عز وجل.

تنبيه :

التمثيل منفي بإطلاق في القول في صفات الله ، أما الكيف في صفات الله فليس منفياً بإطلاق ، بل في التكييف أمران يُثبتان في صفات الله وأمران ينفيان ، أما المثبتان : فهما : ١- أن لكل صفة من صفات الله كيفية هي عليها في نفسها وكيفية لقيامها بذاته العلية عز وجل ، وأن للذات العلية كيفية بصفاتها جميعها. ٢- أن هذه الكيفيات هي على الصفة الأعلى في السماوات والأرض. وأما المنفيان : فهما : ١- المِثْلُ ، فليس كصفة من صفاته جل وعلا مثلٌ في الصفات، وليس كمثله شيء تبارك وتعالى : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾الشورى:١١. ٢- حصول العلم بكيفية من كيفيات صفاته جل وعلا ، ولا العلم بكيف هو تبارك وتعالى ، إما لعدم الرؤية وهذا في الدنيا ، أو لعدم الإحاطة مع الرؤية وهذا للمؤمنين في الآخرة﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾الأنعام:١٠3. ولذلك كانت العبارة التي ضبط عليها العلماء منهج أهل السنة في الكيف في باب الصفات هي : (قطع الطمع عن العلم بالكيف) ففي هذه العبارة أربعة معاني مجتمعة : أن لصفات الله كيف ، والكيف تتعلق النفس بعلمه ، ولكنه لا يمكن تحصيله قط ولا على وجه من الوجوه ، ولذا فعلى العبد قطع الطمع عن طلب العلم بالكيف. فلم يقولوا : (لا كيف) لأن نفي الحقيقة نفي للوجود ، ولم يقولوا : (لا علم بالكيف) لأنه معلوم لله عز وجل نفسه ، ولكن لما كان ممتنعاً على المخلوق تحصيل هذا العلم فإنه لم يبق وجه لطلبه ، فعليه أن يقطع الطمع فيه بطلب. فالعلم بالكيف لا يُطلب.

قال المصنف رحمه الله : (ومن غير تحريف ولا تعطيل) ، التحريف : التغيير وإمالة الشيء عن وجهه ، يقال : انحرف عن كذا ، أي مال وعدل عنه إلى غيره ، وهو في هذا الباب نوعان :

الأول : تحريف ألفاظ الصفات ، كقراءة بعض الجهمية : (وكلم اللهَ موسى تكليما) بنصب لفظ الجلالة ، فلما قيل له : فكيف تصنع بقوله : ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾ الأعراف: ١٤٣ بُهت. الثاني : تحريف المعنى المفهوم بالعربية من لفظ الصفة ، كقولهم في ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾طه: ٥ استولى عليه ، والأمر في هذا التحريف ما قاله الخليل وابن الأعرابي (لا تعرف العرب استوى بمعنى استولى) أي لا تقوله ولم يسمع منها،(ولا يعرف من كلامها) أي لا يصح بالقياس أيضاً، والسماع والقياس هما طريق معرفة العربية.

وتحريف المعنى أكثر من تحريف اللفظ. وكل منهما شر من الآخر من وجه ، فتحريف اللفظ شر من تحريف المعنى من جهة أن العدول فيه عن اللفظ والمعنى جميعاً أما ففيه بقاء اللفظ ، وتحريف المعنى شر من تحريف اللفظ من جهة أنه فيه تحميل لفظ كلام الله باطلاً وادعاء أنه هو مراد الله ، أما ذاك ففيه إنشاء لفظٍ لم يقله الله لباطلٍ لا يقع في كلام الله ، فصار اللفظ لفظ المنشئ والمراد مراد المنشئ.

والتعطيل هو : الإخلاء ، يقال جيد عطل أي خال من الزينة ، وهو في باب التوحيد مجملاً ثلاثة أنواع ، تعطيل الخلق عن خالق كم تقوله الدهرية ، وتعطيل الخالق عن صفاته كما تقوله الجهمية ، وتعطيل الخالق عما يجب له كما يفعل المشركون. أما في باب الصفات فهو ثلاثة أنواع أيضاً : تعطيل الله عن كمالاته، وتعطيل النصوص عن دلالاتها ، وتعطيل الإيمان عن موضوعه. والمراد بالتعطيل هنا جعل الإثبات عطلاً من معنى مفهومٍ في الذهن من لفظه الوارد في نصوص الكتاب والسنة كما هو قول المفوضة ، أو جعل الإثبات عطلاً من معنى بعينه من معان مقولة فيه لأهل الحق وأهل الباطل مع ادعاء احتماله لها جميعاً كما هو قول الواقفة ، أو جعل الإثبات عطلاً من معناه الذي دل عليه لفظه في الكتاب والسنة بتحميله معنى لا يدل عليه كما هو قول المأولة ، أو إثبات ما ليس في الكتاب والسنة من الألفاظ التي يمتنع فيها إثبات شيء موجود خارج الذهن كما هو قول المعطلة أهل السلوب والإضافات ، والتعطيل المحض هو النفي المحض الذي لا إثبات مقول فيه كما قول الغلاة النفاة المحضة القائلين بنفي الصفة ونفي نفيها ،كقولهم لا موجود ولا لا موجود.

قال المصنف رحمه الله : (وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع ما أثبته من الصفات) هذا تتمة هدي السلف في صفات الله ، أنهم ينهجون في النفي منهجهم في الإثبات ، فينفون ما

ورد في كلام الله ورسوله ﷺ نفيه عن الله أن يقوم به كالنوم والجهل أو يُنسب إليه كالولد والزوجة ، ويعتقدون في النفي إثبات الكمال لله ، فيثبتون في نفي النوم عن الله إثبات كمال قيوميته ، وفي نفي الجهل عنه إثبات كمال علمه ، وفي نفي الولد والزوجة إثبات كمال أحديته جل وعلا وهكذا ، وهذه طريقة القرآن والسنة ، يرد النفي فيهما لإثبات كمال ضده ، فالنفي يلازمه الإثبات ولذلك قال: (مع ما أثبته من الصفات) مراده بالمعية التلازم فلا نفي إلا مع إثبات، وسيأتي في مواضع من كلام المصنف رحمه الله بيان التلازم بين الإثبات والنفي في باب الصفات ، وفي القاعدة السادسة تقرير متين لصورة هذا التلازم ووجهه و أحكامه.

قال المصنف رحمه الله : (من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته) الإلحاد : الميل والعدول عن الحق مع ظهوره ، يقال للشيء لحد إذا مال عن استقامة ، ومنه اللحد في القبر لأنه يعدل عن استقامة القبر ، والمراد : أن منهج أئمة السلف في الإثبات والنفي في باب الصفات لا ميل فيه عن الحق في أسمائه الدالة على صفاته ، فإنهم يسمون الله بأسمائه معتقدين قيام معانيها بذاته تعالى ولا يلحدون في ذلك كإلحاد من يجعلونها أعلاماً محضة فيعطلونها عن معانيها أو من يجعلون لها معنى عدمي كقول من يقول : السميع بلا سمع والبصير بلا بصر ، ولا يسمون سواه بها مضاهاة له جل وتقدس كقول من قال: " لا نعرف رحماناً إلا رحمان اليمامة" ، ولا ينحتون منها أسماء لسواه كتسمية المشركين اللات من الإله ومناة من المنان والعزى من العزيز ، ولا يسمونه تعالى بأسماء لم يتسم بها كتسمية من سماه بالعلة.

ولا ميل فيه عن الحق في الآيات الدالة عليها ، سواء كانت آيات شرعية مسموعة ؛ فيعتقدون دلالاتها على مراد الله ولا يحملونها مالا تحتمله ألفاظها أو تراكيبها أوسياقاتها ،كما تفعل المأولة ، أو كانت آيات كونية مشاهدة ؛ فيعتقدونها مفعولاتٍ لله لا كما تقول الفلاسفة ومن ضاهاهم : ليس لله فيها فعل ، وأنها آثارُ صفات الله فيها شواهد كمالاته على نحو قول الله تعالى﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾النمل: ٨٨ فاستشهد بالصنعة على صفة إتقانه ، وقوله: ﴿ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴾ فصلت: ١٥ فجعل خلقه شدة قوتهم شاهدا على أنه أشد قوة جل

وعلا ، وقوله: ﴿ أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٧ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴾ البلد7 - 9 ، فجعل خلقه العينين للبصر شاهداً على أنه هو جل وعلا بصير ، وأن خلقه اللسان والشفتين للكلام شاهداً على أنه هو سبحانه يتكلم ، وهذا في منهجم رحمهم الله بخلاف منهج الملحدين في آيات الله الكونية الذين جعلوا شاهد صفات الله في مخلوقاته دليلاً لتعطيلها فقالوا إثبات الكلام والبصر تشبيه له بخلقه فالخلق هم الذين يتكلمون ويبصرون هو لا يتكلم ولا يبصر.

ثم استدل المصنف بالآيتين على صحة طريقة السلف ، وسنبين وجه دلالة كل منهما على موضوع الاستدلال هذا، أما الآية الأولى آية سورة آل عمران فقد ورد في سبب نزولها أن أباجهل سمع بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله باسمه الله وباسمه الرحمن فقال : "يزعم محمد أن الإله واحد وهو إنما يعبد آلهة كثير" فنزلت الآية مبينة أن هذا من الإلحاد في أسماء الله ، وهذا النوع من الإلحاد الذي نزلت الآية بسببه هو عينه قول الجهمية والمعتزلة الذين يعطلون الأسماء والصفات لمنع تعدد الآلهة في زعمهم. فوردت الآية تثبت صحة طريقة الصحابة بإقرارهم عليها في قوله : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ وأمرهم بالبراءة من طريقة الملحدين بقوله: ﴿ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ﴾ فهذه طريقة السلف إثبات الصفات من غير إلحاد. وأما الآية الثانية آية سورة فصلت فإن الآية قبلها فيها الاستدلال بشواهد الآيات الكونية على صفاته سبحانه ، قال الله فيها :﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَـٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾فصلت: ٣٩ فاستدل الرب سبحانه بازدهار الأرض بنباتها لما أصابها المطر بعد أن كانت قحطاً على صفتيه المحيي و القدير ، ثم قال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ﴾فصلت: ٤٠ أي الذين يعدلون عن دلالات الآيات الكونية إلى نقيضها من تعطيل الصفات لا يخفى علينا إلحادهم وسنجازيهم عليه ، فظهر بتوعد الملحدين صحة طريقة السلف رحمهم الله.

وظهر في دلالة هاتين الآيتين أن طريقة السلف على الوصف الذي ذكرنا ، وهو أن طريقتهم في باب الصفات متابعةُ الله ورسوله ﷺ على خبرهما ، فطريقتهم هي طريقة الكتاب والسنة.

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، ففي قوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ﴾رد للتشبيه والتمثيل، وقوله : ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل (٨).

---

(٨) بين المصنف هنا ضابط الإثبات والنفي في طريقة السلف ودليله من كتاب الله ، فضابط الإثبات في طريقتهم : إثبات بلا تشبيه ؛ وهذا فيه نفي المثل ، وضابط النفي في طريقتهم : نفي بلا تعطيل ؛ وهذا فيه إثبات الكمال. والدليل لهذا آية سورة الشورى التي ذكرها المصنف ، وهي أصل كبير في باب الأسماء والصفات ، فقول الله فيها : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ﴾ فيها نفي المثل فهو رد للتشبيه وليس أكمل ممن لا مماثل لكماله فهو أحد فيه ، وقوله : ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فيها إثبات الصفات فهو رد للتعطيل.

تنبيهان:

الأول : ورد في عبارة الشيخ ذكر لفظي التمثيل والتشبيه ، فاعلم أنه يطلق التمثيل على التشبيه مطلقاً، وكتب أهل العلم مشحونة بهذا الإطلاق ، وفي سائر كلام المصنف في هذا الكتاب وفي غيره تداوُلُ اللفظين بمراد واحد، ولكن في الجمع بينهما في موضع واحد كما في قوله هنا : (رد للتشبيه والتمثيل) زيادة معنى ، وقد قدمنا في الكلام أن التمثيل يقتضي التشابه من كل وجه ، والتشبيه لا يقتضي ذلك بل يقع على التشابه في بعض الوجوه دون بعض وعلى التشابه من كل وجه ، فالتمثيل أخص من التشبيه ، وكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيل ، فالذي يظهر والله أعلم أن الفرق بينهما حال اجتماعهما أن التشابه يكون لمعنى عام والتماثل للتكافؤ بين الذوات، ويبدو أن المراد بقوله : (رد للتشبيه) أي في الاستحقاق ، فلا موجود يستحق الصفات لذاته إلا الله وحده أما سواه فصفاته مكتسبة إما مخلوقة في أصل خلقه كاليد ، أو مستفادة بالطلب كالعلم أو بالتعوُّد كالكرم وهكذا ، قوله : (والتمثيل) أي رد للتمثيل في نفس الصفات.

الثاني : في الكاف في قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ قولان في الجملة :

١-قول بأنها زائدة ، وهو قول الأكثر ، قال أصحابه : لو كانت غير زائدة للزم إثبات المثل وهو المقصود نفيه ، قالوا : لكن هي زائدة في الإعراب لا في المعنى ، ومعناها : تأكيد النفي ، ووجه التأكيد : تقدير تكرار الجملة بغير الكاف ، فيكون المعنى المقدر : ليس مثله شيئاً ليس مثله شيئاً ليس مثله شيئاً. وهذه قاعدة في الحروف الزوائد في العربية ، أنها للتأكيد بتقدير تكرار الجملة ، فكل حرف زيد في كلام العرب فهو قائم مقام إعادة الجملة مرة أخرى ، وقد سئل بعضهم عن التأكيد بالحرف الزائد ما معناه و إسقاطه لا يخل بالمعنى ؟ ، قال : هذا يعرفه أهل الطباع ، يجدون من زيادة الحرف ما لا يجدونه بإسقاطه. وقد تكرر مثل هذا في كتاب الله ، قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾آل عمران: ١٥٩ تقديره فبرحمة من الله لنت لهم برحمة من الله لنت لهم برحمة من الله لنت لهم ، وقال تعالى : ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ القيامة: ١ تقديره: أقسم بيوم القيامة أقسم بيوم القيامة أقسم بيوم القيامة ، والتكرار ثلاثاً لأنه أقل الجمع والجمع آكد من التثنية.

٢- قول بأنها غير زائدة ، قال أصحابه : لا يكون في كلام الله شيء زائد ، ولهم فيها أقوال:

- أن المثل في كلام العرب يقوم مقام النفس ، فالمعنى : ليس كهو شيء ، ومنه قول الله : ﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ﴾البقرة: ١٣٧ أي بالذي آمنتم به نفسه لأن إيمانهم لا مثل له ، وهذا قول ابن قتيبة وابن عبد السلام.
- أن المعنى : ليس مثله مثل شيء ، وإذا نفيت التماثل فلا مثل في الحقيقة ، قاله ابن فورك.
- أن "ليس" في الآية نفي للكاف ولمثل جميعاً ، تنبيهاً على أنه لا يصح استعمال الكاف ولا مثل.
- أن المثل في الآية بمعنى : الصفة ، فالمعنى : ليس كصفته شيء من صفات خلقه ، تنبيهاً على أنه و إن وصف ببعض الصفات التي للبشر فليس

والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصَّل، ونفي مجمل، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل[٩]، كما قال تعالى : ﴿

الصفات التي له كالتي للبشر بل له المثل الأعلى ، قاله الراغب. وهذا القول صحيح المعنى وهو قوي لو صحَّ أن المِثْل بسكون الثاء يطلق بمعنى الصفة ، فإن الآية تفسير للمثل الأعلى ، روي عن ابن عباس في قول الله ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾الروم: ٢٧ قال : ليس كمثله شيء.

وجوه الإثبات والنفي الواردة في النصوص:

(٩) بين المصنف رحمه الله أن الإثبات والنفي في باب الصفات يردان في نصوص الشرع على وجهي الإجمال والتفصيل ، فالأصل والأغلب في الإثبات أن يكون مفصلاً ، والأصل والأغلب في النفي أن يكون مجملاً. وهذا التفاوت في ورود الإثبات والنفي على وجهي الإجمال والتفصيل إنما يرد في النصوص على ما يقتضيه مقام الورود من الأكمل و الأتم في الدلالة على المدح ، وذلك على الوجوه التالية:

١- تفصيل صفات الكمال للإخبار بها عن الموصوف أكمل وأمدح من إجمالها . فقولك في زيد: هو قارئ محدث فقيه نحوي شاعر ، أكمل من قولك : هو عالم ، إذا أردت الإعلام بمادحه وذكره بها . ، ولهذا المعنى كان غالب الإثبات يرد مفصلا في نصوص الصفات ، لأن الغالب ورودها في مقام تعريف الخلق بربهم ووصفه لهم.

٢- إجمال صفات الكمال في مقام بيان حكمها العام في أن الموصوف جل وعلا هو محلها الجامع لها وأنه أهلها أكمل من تفصيلها ، لأن الإجمال يستغرق من التفاصيل جميع ما يعلمه آحاد الخلق من ممادح الرب وما يعلمه جميع الخلق مجتمعين وما استأثر الله بعلمه ، ولهذا وردت النصوص بالإجمال في مواضع.

ويتقرر في اجتماع وجهي التفصيل والإجمال في الإثبات : أن الخلق مهما علموا من آحاد ممادح الله فإن ما لا يعلمونه أعظم وأكثر ، وأنه لا يسع فيه في قدرة الخلق إلا الإجمال المستغرق لجنس المدح والكمال ما علموا منه وما لم يعلموه وما لا طاقة لهم بعلمه.

﴿ فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾، قال أهل اللغة : (هل تعلم له سمياً) أي نظيراً يستحق مثل اسمه، ويقال مسامياً يساميه. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: هل تعلم له مثلاً أو شبيهاً .

وقال تعالى : ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾ وقال تعالى: ﴿ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾، وقال تعالى : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِ ﴾، وقال تعالى : ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٠٠ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ۝١٠١ ﴾ وقال تعالى : ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَمۡ يَتَّخِذۡ

٣-إجمال نفي النقص والعيب أكمل من تفصيله . ويعلم العقلاء قبح القول في مدح ملك : ليس الملك زبالاً ولا حمالاً ولا حلاقاً . ، ولهذا كان النفي لا يرد في نصوص الصفات إلا مجملاً ، إلا حيث يقتضي المقام ذكر صفة بعينها منفية عنه سبحانه ، كأن يصف المبطلون الله بصفة نقص يتنزه عنها هم عينوها بالذكر ، فإن الأكمل في هذا المقام نفي صفة النقص عينها التي وصفوه بها لا تعليق النفي بمجمل ، وهذا كما نفى الله عن نفسه اللغوب لتكذيب ادعاء اليهود أن اللغوب كان منه ، أو أن ينسب المبطلون إليه سبحانه نقصاً هم عينوه بالذكر يتنزه عنه ، فإن الأكمل في هذا المقام نفي صفة النقص التي نسبوها إليه سبحانه عينها لا تعليق النفي بمجمل ، وهذا كما نسب إليه المشركون الولد فنفاه الله عن نفسه تعالى ، أو أن يرد النفي بياناً لبعض وجوه كمال صفة من صفاته تعالى ، فإن الذي ينفى في هذا المقام ما يقابل صفة الكمال عينها من نقص ، وهذا كنفيه جل وعلا عن نفسه النوم والسنة بياناً لبعض وجوه كمال صفته (القيوم) في قوله: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ ﴾البقرة: ٢٥٥.

﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾، وقال تعالى : ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ إلى قوله : ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلم على المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات .

وأما الإثبات المفصل، فإنه ذكر من أسمائه وفاته ما أنزله في محكم آياته، كقوله تعالى : ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ الآية بكاملها، وقوله : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ وقوله : ﴿وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

وقوله : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ وقوله : ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾، وقوله : ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾، وقوله : ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾، وقوله : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾، وقوله : ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى

﴿ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾، وقوله : ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ .

وقوله : ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾، وقوله : ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾، وقوله : ﴿وَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ فَيَقُولُ أَيۡنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾، وقوله : ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

وقوله تعالى : ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ (١٠).

---

(١٠) في هذا السرد المبارك للأمثلة من كتاب الله تقرير لورود آيات الصفات على الوجوه التي ذكرنا ونعيد هنا عرض مختارات مما سرده الشيخ نهذبه مرتباً على الوجوه التي ذكرنا :

١–أمثلة التفصيل في الإثبات :

هذا النوع كما قلنا عليه الأغلب في ورود آيات الصفات فهو أكثر الوجوه وروداً للعلة التي ذكرنا ، ولا تكاد تخلو آية في كتاب الله من ذكر صفة من آحاد صفاته عز وجل وبخاصة في خواتيم الآيات ، وهناك آيات ليس فيها إلا تعداد أفراد من صفات الرب عز وجل كأواخر سورة الحشر.

٢–أمثلة الإجمال في الإثبات :

- قوله تعالى : ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ﴾ فإن (تبارك) صفة الرب سبحانه وتعالى ، وهي من أخص صفاته لا تكون لغيره ، ولفظها على بناء السعة والمبالغة أي لا تتناهى بركته ، كتعالى وتعاظم أي لا يتناهى علوه وعظمته ، وهو من البركة ، والبركة كثرة الخير ودوامه ، ولا أحد أحق بذلك وصفاً

وفعلٌ من الرب تبارك وتعالى ، فهو المتبارك في ذاته المبارك من شاء من خلقه ، وهذا إجمال في الإثبات فإنه معنىً يقع على ملا يتناهى من أوصاف الخير. وقيل : معنى تبارك تقدس.

- قوله : ﴿ وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾ فإن الحمد لفظ مجمل يقع على المحامد بلا تفصيل كما تقدم ، وقد ورد هنا بلفظ العموم الذي لا خصوص فيه في المحامد و الحصر في الاستحقاق.

٣–أمثلة النفي المجمل :

- قوله تعالى : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ فإن فيه نفي المثل على الإجمال من غير تفصيل لأفراد ما تمتنع فيه المثلية ، ليعم الذات بصفاتها.
- قوله تعالى : ﴿ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾ وهذا سؤال تقرير ، أي : من المتقرر الذي لا جدال فيه وليس هو محل تردد أنه لا يُعلم للرب تعالى سمياً، والخطاب وإن كان للنبي صلى الله عليه وسلم إلا أن يتناول جميع الخلق لأنه تعليل للأمر بالعبادة المأمور بها الخلق أجمعون، وقد ذكر المصنف معنيان قيلت في تفسير لفظ السميِّ : النظير المستحق مثل اسمه ، وهذا إجمال، أو المسامي الذي يطاوله في سموه وعلو ذاته وصفاته فهو الأعلى ذاتاً وصفاتٍ في السماوات والأرض ، وهذا إجمال أيضاً ، والمعنيان ينتظمهما المعنى المروي عن ابن عباس : هل تعلم له مثلاً أو شبيهاً.
- قوله تعالى : ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ وهذا النهي بمعنى الخبر : أي لا أنداد له ، ولذلك قال:﴿ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ أي تعلمون أنه لا أنداد له فليس ذلك بمجهول ولا هو بخافٍ على أحد.
- قوله تعالى : ﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾ أي لا مكافئ له ، وكل شيء ساوى شيئاً حتى يكون مثله فهو مكافئ له ، وهذا إجمال.

تنبيه:

في هؤلاء الآيات ورد نفي (المثل) و (السمي) و (الند) و (الكفؤ) ، وورد أيضاً نفي (العدل) قال الله : ﴿ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ يَعۡدِلُونَ ﴾النمل: ٦٠ ، ونفي (المساوي) حكى الله مقالة الكفار في الآخرة لمعبوداتهم : ﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ٩٧ إِذۡ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ الشعراء: ٩٧ – ٩٨.

وهذه المعاني فيها نفي التماثل بجميع أنواعه :

- فيها نفي المماثلة في الذات وآحاد صفاتها ، ودل عليه نفي المثل و السمي.
- وفيها نفي المماثلة بالتساوي في القدر وفي الحق ، ودل عليه نفي الكفء و المساوي والعدل والسمي.
- وفيها نفي المماثلة في الندية ، وهي المضادة والمنافسة ، ودل عليه نفي الند.

وجاء نفي أنواع التماثل بأفرادها لأنه لا تلازم بينها في أصل معانيها وإن كانت متلازمة في حق الرب جل وعلا ، فالمماثلة في الذات والصفات لا تستلزم في أصل المعنى المماثلة في القدر والحق ولا الندية ، ولذلك تجد المشبهة إنما ادعت التماثل في الذات والصفات ولم تدعيها في الربوبية والألوهية ولكن ذلك يلزمها في حق الله عز وجل فادعاء مماثل لله في ذاته وصفاته ادعاء للربوبية والألوهية لهذا المماثل لأن ذات الذات والصفات المدعى تماثلها لا تكون إلا في رب يعبد.

والمماثلة في الحق لا تستلزم في أصل المعنى التماثل في الذات والصفات ،ولذلك ساوى المشركون في الألوهية لا في الذات وصفاتها ، ولكن ذلك يلزمها في استحقاق الألوهية خاصة لأنها لا تكون إلا لكامل في ذاته وصفاته وأفعاله له الربوبية على معبوداته.

فنفي النصوص لأفراد أنواع التماثل نفي للتماثل كله من كل وجه ، وفي هذا قطع الشبهة و إبطال المماحكة.

٤–أمثلة النفي المفصل :

- قوله تعالى : ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴾ نفى الولادة خاصة عليه وله فهو نفي مفصل ، وقد ورد إبطالاً لادعائهم الولد لله وجدلهم في ذلك لما قالوا

إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في أسماء الرب تعالى وصفاته[11]،

للنبي ﷺ : أنسب لنا ربك. ولم يرد ابتداءً في مقام تفصيل المحامد لتعريف الخلق بربهم.

- قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ مريم: ٦٤ نفى النسيان خاصة فهو نفي مفصل ، وقد ورد إبطالاً لدعوى المشركين في قولهم في النبي صلى الله عليه وسلم لما تأخر عليه الوحي : نسيه ربه. ولم يرد ابتداءً في مقام تفصيل المحامد لتعريف الخلق بربهم.
- قوله تعالى : ﴿ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾البقرة: ٢٥٥ نفى السنة والنوم خاصة فهو نفي مفصل ، ولم يرد مستأنفاً بل ملحقاً بصفته (القيوم) لبيان كمال قيوميته ــ كما تقدم ــ.

تفصيل وجوه ورود أدلة الإثبات و أدلة النفي في النصوص:

(١١) سياق النصوص في كتاب الله وأحاديث رسول الله ﷺ يدل على تنوع دلالاتها على صفات الله تنوعاً يوجب العلم ضرورةً بثبوتها وإرادة اعتقاد ما دلت عليه ، ويمكن تقسيم وجوه ورود أدلة الإثبات إلى قسمين:

الأول: وجوه ورودها من جهة نوع الكلام في سياقاتها:

ووجوه هذا القسم خمسة، فإن إضافة الصفات في أدلة الإثبات في الجملة ترد إما جملة أو مفرداً، ثم الجملة إما إسمية أو فعلية، والمفرد إما إضافة صفة أو إضافة موصوف، والصفة إما مضاف لفظها أو معناها، يقول ابن تيمية–رحمه الله–:"وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات إما جملة، أو مفرد، فالجملة إما إسمية كقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾أو فعلية كقوله:﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ ﴾ أما المفرد فلابد فيه من إضافة الصفة لفظاً أو معنىً كقوله:

﴿ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾ وقوله: ﴿ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ أو إضافة الموصوف كقوله: ﴿ ذُو ٱلْقُوَّةِ ﴾ " _ الفتاوى ١٤٥/٦_ .

فحاصل وجوه هذا القسم هي:

١- الجملة الإسمية. ٢- الجملة الفعلية. ٣- لفظ الصفة. ٤- معنى الصفة. ٥- إضافة الموصوف.

الثاني: وجوه ورود أدلة الإثبات من جهة معنى الكلام، وها هنا ثلاثة وجوه _ [أنظر الصواعق المرسلة ٣٢١/١-٣٢٢] _ :

١- ذكر الاسم المشتمل على الصفة، فدلالة الاسم على الصفة هو المعنى الذي يقتضي قيامها بالرب عزوجل، وهذا كقوله سبحانه: ﴿ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾.

٢- ذكر المصدر مضافاً إليه سبحانه، والمصدر هو الوصف الذي تشتق منه تلك الصفة المضافة إلى الله، وهذا كقوله سبحانه: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ وقوله-سبحانه-: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ وقوله: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ﴾

وذكر المصدر يرد على أربعة أوجه:

أ- إضافته إلى اسم الله الظاهر، كقوله: ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾

ب- إضافته إلى الضمير العائد إلى الله، كقوله: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾

ج- إضافته إلى (ذو) و (اللام) ،كقوله: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ ﴾.

د- إضافته باستعمال (من) التي لابتداء الغاية كقوله: ﴿ وَلَـٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى



٣- ذكر الفعل الدال على الصفة، فإن الفعل حكم قيام الصفة بالموصوف، فإنه لا يكون إلا ممن قامت به، وهذا كقوله سبحانه: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ ﴾،وقوله: ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾.

أما أدلة النفي فهي النصوص التي فيها نفي ما يتنزه الله عنه أن يكون صفة له سبحانه، كما ذكرنا، وهي النصوص التي تستعمل فيها إما أدوات النفي كقوله سبحانه: ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ ، وقوله: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ ، وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾، وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ، أو تستعمل فيها أساليب النفي كقوله: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ ، فهذا سؤال فيه تقرير النفي، أي: ليس له سمي ولا يعلم ذلك له سبحانه، وكقوله: ﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ ، وهذا نفي لأن يكون له ولد بأساليب الاستبعاد الذي يستحيل معه الوجود، وذكر أدلة ذلك المباشرة والعامة، أما المباشرة فإنه سبحانه لم تكن له صاحبة؛ فلا يكون له ولد؛ لعدم إمكان سببه المباشر، وأما العامة: فكونه سبحانه خالق كل شيء، فلا يكون المخلوق ولداً للخالق ، وكقوله: ﴿ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ۝١٥١ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾ وهذا نفي الولد بتكذيب من ادعاه له سبحانه.

ثم إن كلا النوعين أدلة الإثبات وأدلة النفي يردان في الجملة في النصوص على أربعة أوجه:

١- أن يردا في نص واحد جميعاً، والإثبات مقدم على النفي، كقوله سبحانه: ﴿ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾.

٢- أن يردا في نص واحد جميعاً والنفي مقدم على الإثبات كقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾.

فإن في ذلك من إثبات ذاته(١٢) وصفاته على وجه التفصيل،

٣- أن يرد الإثبات مفرداً، وهذا أكثر الوجوه كلها وروداً، كقوله في مواضع: ﴿ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ وفي مواضع كذلك: ﴿ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ونحوه.

٤- أن يرد النفي مفرداً، كقوله: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ ﴾ وقوله: ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمۡرِ رَبِّكَۖ لَهُۥ مَا بَيۡنَ أَيۡدِينَا وَمَا خَلۡفَنَا وَمَا بَيۡنَ ذَٰلِكَۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾.

وأدلة الإثبات وأدلة النفي جميعاً تقرران ممادح الرب وكمالاته سبحانه، وكل منهما يرد في النصوص على نحوين لإثبات ممادح الله: الإجمال، والتفصيل كما تقدم ، ولكن القاعدة المستمرة في القرآن أن يأتي الإثبات مفصلاً والنفي مجملاً، وورود الإثبات مجملاً فقليل، ولم يأت النفي مفصلاً إلا على وجهين :

الأول : ملحقاً بالإثبات مقروناً به لتأكيد كمال المثبت وبيان تمام كماله كقوله ﴿ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ ﴾.

الثاني : لعلة اقتضته، كقوله سبحانه: ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ﴾ ورد رداً على ادعاء اليهود التعب لله وكنفي الولد عنه سبحانه، ورد رداً على ادعاء أهل الكتاب والمشركين له الولد.

(١٢) لفظ (الذات) أصله في اللغة لفظ (ذو) بمعنى "صاحب" ، يُضاف إليها للدلالة على المصاحبة والملازمة. وقد اصطلح الناس على إطلاق لفظ (الذات) على ما يُعلم ويُخبر عنه ، وكل ما يُعلم ويُخبر عنه فإنما يعلم بصفاته القائمة به ، ويُخبر عنه بصفاته القائمة به ، ومجموع هذه الصفات القائمة به المصاحبة الملازمة له هي عينه المعلومة المخبر بها عنه ، فذات الشيء أي عينه وحقيقته. ويطلق لفظ الذات بهذا المعنى على الحسيات وقد يطلق على المعنويات ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ ﴾الأنفال: ١ أي حقيقة الصلة الملازمة للحال بينكم. ويطلق ويراد به لا عين الشيء وحقيقته بل حقه الواجب له كما في حديث كذبات إبراهيم عليه السلام في ذات الله ، أي في حقه تعالى الواجب له من طلب

رضاه وإقامة شرعه ، والحق إنما يعود لصاحبه. ويطلق ويراد به ما تعود ملكيته لصاحبه ، ومنه قولهم : " قلَّتْ ذات يده" أي ما هو في يده يعود عليه بالملكية ، والملك مصاحب لمالكه. وفي القرآن : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ آل عمران: ١١٩ أي ما تختص الصدور باصطحابه من النوايا والإرادات فلا تظهره. وفيه : ﴿ وَنُقَلِّبُهُمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ ﴾ الكهف: ١٨ أي الجهة المصاحبة لليمين والجهة المصاحبة للشمال. ويقولون في تسمية بعض العلل : ذات الصدر وذات الكبد ، أي العلة المصاحبة للصدر والعلة المصاحبة للكبد. ويقولون ذات ليلة ، وذات يوم ، وذات مرة ، للمدة المصاحبة للفعل ملازمة له ، ولا يقولون ذات شهر وذات سنة لأن الفعل لا يلازم مدة الشهر كله وإن وقع في أثنائه ، وكذا مع السنة.

ولفظ (ذات) اسم مستقل ، هكذا بهذا البناء ، التاء فيه تاء بِنْية كالتاء في "الوقت" و "الموت" فيجوز تأنيثه وتذكيره فتقول : هذا ذات محمد ، وهذه ذات محمد.

وقيل إنه منقول من مؤنث "ذو" فيكون أصل التاء التأنيث ولكن لا يقال إنها تاء التأنيث لأنها منقولة. ولفظ (ذات) بمعناه المستعمل اصطلاحاً وهو:" عين الشيء المخبر عنه" لم يرد في نصوص الكتاب والسنة إطلاقه على الرب تعالى ، ولكن ورد فيها معناه ، فمعناه وارد في لفظ (نفس) الذي أطلقه الله على نفسه في نحو قوله ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ ﴾ آل عمران: ٢٨ ، فالمراد بـ(ذات الله) نفسه القائمة بصفاتها البائنة عن خلقه المستوية على عرشه التي تنزل إلى السماء الدنيا ثلث الليل الآخر من كل ليلة.

وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل (١٣) ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين . وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم (١٤) من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصائبة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية ونحوهم (١٥) ،

---

(١٣) فالإثبات في طريقة الرسل وأتباعهم إثبات لقيام الصفات بالذات وإثبات لاتصاف الذات بصفاتها، ، والنفي في طريقتهم إثبات لوحدانية الذات بصفاتها و إثبات لوحدانية الصفات القائمة بالذات.

طريقة المخالفين لطريقة الرسل و أتباعهم إجمالاً :

(١٤) قول المصنف رحمه الله : (من زاغ وحاد عن سبيلهم) الزيغ الميل عن الصواب في الفهم ، والحيْد الميل عن الحق والعدول عنه ، وهذا الوصف من المصنف رحمه الله للمخالفين لطريقة الرسل وأتباعهم تقرير لنوع مخالفة المخالفين في هذا الباب ، فهو من ميل الفهم عن الصواب والعدول به عن الحق.

(١٥) قول المصنف رحمه الله : (من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصائبة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة الباطنية) بعد أن ذكر المصنف رحمه الله فيما تقدم طريقة السلف رحمه الله وبين الأصل الذي تنتسب إليه وهو طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم شرع هنا في ذكر طريقة المخالفين من الصابئة وغيرهم مبتدأً البيان بذكر الأصل الذي تنتسب إليه وهو طريقة الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب المشتملة على التعطيل والتمثيل ؛ على الزيغ والإلحاد.

قوله : (من الصائبة) الصابئة في اللغة : الخارجون من دين إلى دين ، مِنْ صَبَأَ بمعنى خرج يقولون : صبأ نابه : يعني خرج، والصابئون المذكورون في القرآن فيهم ستة أقوال لأئمة العلم : ١- أنهم صنف من النصارى ، وهو مروي عن ابن عباس. ٢- أنهم بين النصارى

والمجوس ،مروي عن مجاهد. ٣- أنهم بين اليهود والنصارى ، وهو مروي عن سعيد بن جبير. ٤- أنهم كالمجوس ، وهو مروي عن الحسن. ٥- أنهم من أهل الكتاب يقرؤون الزبور ، وهو مروي عن أبي العالية. ٦- أنهم قوم يصلون إلى القبلة ويعبدون الملائكة ويقرؤون الزبور ، وهو مروي عن قتادة. ٧- أنهم قوم يقولون لا إله إلا الله فقط وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي ، وهو مروي عن ابن زيد. وقال الإمام أحمد : هؤلاء يسبتون فإذا كانوا يسبتون فهم من اليهود. وللعلماء قولان في إقرارهم بالجزية وثالث بالتفصيل : مَنْ تدين منهم بدين أهل الكتاب أُلحق بهم و إلا فلا. أما الصائبة الذين يعنيهم ابن تيمية هنا : فهم الصائبة الفلاسفة ، فقد ذكرهم مفصلاً مراده بهم في مواضع من كتابه درء التعارض ٣١٣/١ ، ٣٣٤/٧ ، ٣٥/١٠، وبين أنهم الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو كانوا ينفون عن الله صفاته وأفعاله القائمة به ، وكان اليونان مشركين يعبدون الأوثان التي يجعلونها على صورة الكواكب. وذكر رحمه الله في الدر وغيره أنه كان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة بقايا أهل هذا الدين : الشرك ونفي الصفات والأفعال، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب ، كما صنفه ثابت بن قرة وأبو معشر البلخي ، ويذكر رحمه الله أنه كان لهم بحران هيكل العلة الأولى وهيكل العقل الفعال وهيكل زحل وهيكل المشتري وهيكل المريخ وهيكل الزهرة وهيكل عطارد وهيكل القمر وهيكل الشمس، هكذا قال ابن تيمية وهو من أهل حران. وقال فيهم في موضع آخر : هم القائلون بتولد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التي هم مضطربون فيها أجواهر هي أم أعراض؟، وقد يجعلون العقول بمنزلة الذكور والنفوس بمنزلة الإناث ويجعلون ذلك آباءهم وأمهاتهم و آلهتهم القريبة. وكتب رحمه الله في أول الدرء مقارنة مفصلة بين اعتقاد هؤلاء واعتقاد مشركي العرب.

قوله : (والمتفلسفة) وهم الذين يسلكون في العقائد مسلك الفلاسفة في النظر و الاستدلال ، ويقررون قولهم فيها بقوانين الفلاسفة وترتيباتهم وتحريراتهم ، وهم الذين دأب بعض المتأخرين على تسميتهم بفلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي وأضرابهما.

قوله : (والجهمية) "الجهمية" يطلق على نحوين ، يطلق إطلاقاً خاصاً مراداً به الجهم بن صفوان وطائفته القائلين بقوله في تعطيل الصفات رأساً ونفيه صفة الوجود عن الرب سبحانه عما يقولون.

فإنهم على ضد ذلك(١٦)، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية (١٧) على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل،

ويطلق إطلاقاً عاماً مراداً به كل من شارك الجهم في أصول مقالته في التعطيل ومنهجها وإن لم يصرح بعين مقالة الجهم ، وهم سائر فرق المتكلمين من المعتزلة فمن بعدهم.
ومراد الشيخ هنا الإطلاق الخاص ، لأنه أجمل أهل الإطلاق العام في قوله بعد تعداد فرق الزيغ والضلال: (ونحوهم).
قوله : (والقرامطة الباطنية) القرامطة أتباع حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط لفرط قصره واجتماع خلقته فالقرمطة في اللغة تقارب الشيء بعضه من بعض ، وهم الذين يجعلون لكل ظاهر من نصوص التنزيل باطناً يعلمه الخاصة ويتلقاه الأتباع بالتسليم ، وقد عرف عنهم تأويل ظواهر نصوص الأحكام العملية الصلاة والزكاة والصوم والحج ، وفي فرقهم من يغالون في تعطيل الصفات عن الله فيمنعون عن الله الإثبات والنفي جميعاً كالإسماعلية وغيرها.

(١٦) (الضد) في اللغة يطلق على معنيين متقابلين فيراد به : المخالف ، ويراد به : المماثل ، ومنه سميت الكلمات الدالة على معنيين متقابلين : (الأضداد) مساواة لها بكلمة (ضد).
والضد في الاصطلاح: الموجود المشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له أي إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به فهما متمانعان لا يجتمعان قط ، فهو عدم الاجتماع لا مجرد المخالفة ، وهذا هو مراد المصنف هنا. وفي اختيار المصنف لفظ الضد جمع بين معناه في اللغة وهو المخالفة ومعناه في الاصطلاح وهو الممانعة وعدم الاجتماع. فاعتقاد هؤلاء و أتباعهم في باب الصفات مخالف لاعتقاد الرسل و أتباعهم ولا يجتمع معه قط في اعتقاد يمكن اعتقاده.

(١٧) السلب هو انتزاع النسبة ، وهو يقابل الإيجاب بمعنى الإيقاع ، وللسلب ثلاث أحوال :

- إما عائد إلى الذات وهو انتزاع نسبة الصفات إليها ،وهذه النسبة نوعان :١- نسبة قيام ، فيكون معنى السلب : نفي قيام الصفة بالرب سبحانه ، وهذا في طريقة الرسل وأتباعهم كنفي النوم أن يقوم بالله. ٢- نسبة إضافة ، فيكون معنى السلب نفي

وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان[18] ،

إضافة الصفة إلى ذات الرب تعالى ، وهذا في طريقة الرسل وأتباعهم كنفي الولد أن يضاف إلى الله.

- أو عائد إلى الصفات ، وهو في طريقة الرسل وأتباعهم تنزيه الصفات عن النقائص.
- أو عائد إلى الأفعال ، وهو انتزاع نسبة الأفعال إلى الذات التي هي نسبة صدور ، وهو في طريقة الرسل وأتباعهم كنفي الظلم أن يصدر منه.

قوله: (فإنهم يصفونه بالصفات السلبية) هذا أحد طريقين مجملين لهؤلاء الزائغين في باب الصفات. والسلب في الصفات السلبية التي يصف بها أهل الزيغ والإلحاد الرب تعالى عما يقولون علواً كبيراً هو العائد للذات أي نفي الصفات عنها وانتزاع نسبة الصفات إليها فلا تقوم بها ، فطريقتهم تفصيل السلب فمنهم من يقولون لا سميع ولا بصير ولا عليم ، ومنهم من يقول لا سميع ولا لا سميع ولا بصير ولا لا بصير ، وهكذا يفصلون في سلب آحاد الصفات عن الرب على مذاهب سيأتي بيانها. فهذه طريقة مضادة لطريقة المرسلين فهم يقابلون الإثبات المفصل لدى المرسلين بالنفي المفصل.

(١٨) الوجود المطلق هو ما يدل على غير معيَّن ، فهو معنى عام لا تقييد فيه ولا تخصيص وليس بمضاف إلى شيء خارج الذهن ، فهو معنى ذهني لا وجود له إلا في الذهن لا حقيقة له يمكن تحصيلها في الخارج ، لأنه لا يوجد خارج الذهن إلا أعيان الموجودات ، أما المعاني العامة المجردة فلا عين لها في الخارج يمكن تحصيلها بالمشاهدة ، فوجودها ليس إلا في الذهن ، فوصف الرب به يعني جعله معنى من المعاني العامة وليس شيئاً موجوداً بذاته متحقق الوجود خارج الذهن ، وهذا المعنى هو المعبر عنه عند بعض هؤلاء المبطلين بالحقيقة الإلهية السارية في الكون أي المعنى العام المطلق الذي يصلح لإضافته لكل شيء في الوجود ، وهذا في الحقيقة تعطيل للوجود من خالق ورب مدبر وهو أعظم الباطل ، لأن المعنى لا يكون رباً يخلق ويدبر ولا إلاهاً يعبد.

قول المصنف : (يرجع إلى وجود في الأذهان) الوجود في الأذهان هو المسمى في اصطلاحهم بـ"الوجود الذهني" ، وهو كون الشيء في الأذهان ، والمعنى المطلق وجوده ذهني.

فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات(١٩) .

ووجود الرب وجود ذات قائمة بصفاتها بائنة عن مخلوقاتها مستوية على عرشها ، فلا يوصف سبحانه بما يجرده عن هذا الوجود.

وقوله (يمتنع) الامتناع هو : ضرورة اقتضاء عدم الوجود ـ[والاقتضاء المراد هنا هو الثبوت الذي لا يجوز خلافه ثبوت الوجوب ، لأن الاقتضاء هو الثبوت إما على الرجحان وهو جواز خلافه ، أو على الوجوب وهو عدم جواز خلافه]ـ وهذا الامتناع أشد في الانتفاء من العدم ، لأن الامتناع يقتضي عدم الإمكان فالممتنع لا يقبل الوجود بحال ، أما العدم فهو عدم الوجود إما مع الإمكان وهذا هو العدم السابق ، أو مع الفقد وهذا هو العدم اللاحق. فالمعنى المطلق يمتنع وجوده خارج الذهن.

قوله (تحققه) التحقق هو : كون المفهوم حقيقة مخصوصة في الخارج ، وهو أحد خمسة مترادفات : الوجود ، والحصول ، والثبوت ، والكون ، والتحقق.

قوله : (في الأعيان) الأعيان هي : حقائق الممكنات خارج الذهن ، سميت كذلك لأن الأعين تقع عليها، أما المعاني فلا تكون إلا في الذهن لا سبيل لرؤيتها بالأعين . وكون الشيء في الأعيان هو هو المسمى في اصطلاحهم بـ"الوجود الخارجي".

(١٩) قول المصنف رحمه الله: (يستلزم) دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على معنى خارج عنه لازم له، كدلالة اسم الرحمن على الحياة لأن الرحمة لا تقوم إلا بحي . والاستلزام هو : امتناع الانفكاك، فيمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم. وعبر الشيخ هنا باللزوم لأمرين : ١- أن اللزوم ذهني ، أما في الخارج فلا يمكن تعطيل الله عن وجوده أو عن صفاته ، فالقول بالوجود المطلق ولازمه من التعطيل كلاهما أمور ذهنية لا حقائق لها خارج الذهن ، فليس للوجود المطلق حقيقة في الخارج وتعطيل الذات القائمة بصفاتها عن الوجود معنى ذهني لا حقيقة له في الخارج فإنه يبطله ثبوت وجود هذه الذات حقيقة. ٢- أن اللازم الفاسد دال بالضرورة على فساد القول وبطلانه وإن كابر القائل.

قوله :(غاية التعطيل) المراد بالغاية هنا طرف الشيء الذي ينتهي إليه فلا يكون بعده منه شيء ، وتخلية الذات الموجودة من صفات تقوم بها هو تعطيل لوجودها من أصله وهذا طرف التعطيل وحده الذي ينتهي إليه فليس بعد هذا من تعطيل ، ووصف الحق تبارك وتعالى بالوجود المطلق فيه من التعطيل ما يلي :

١-تعطيل الحقائق العقلية ، فإن الحقيقة العقلية قاضية بأن الموجود خارج الذهن لا يكون إلا بصفات تقوم بها ذاته.

٢-تعطيل الوجود من رب يخلق ويدبر ، فإن الموجود وجوداً ذهنياً لا يخلق ولا يدبر ولا يفعل شيئاً ، كيف وما هو إلا معني يُفهم وليس له وجود خارجي.

٣-تعطيل الوجود من إله معبود بحق ، فإن المعنى الذهني لا يكون إلاهاً يتوجه إليه بعبادة ولا استعانة.

٤-تعطيل نصوص الصفات عن مدلولها.

٥-تعطيل الإيمان من موضوع يحصله.

قوله : (وغاية التمثيل فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات) الممتنع يمكن تصوره في الذهن ولكن لا يمكن وجوده في الوجود ، والمعدوم يمكن وجوده لكنه مفقود بعد وجود أو لم يوجد بعد ، والجماد موجود لا تمكن منه حركة فهو لا يَفعل بل يُفعل فيه أو به. وأنواع التمثيل الثلاثة هذه التي ذكرها المصنف رحمه الله هي الحصيلة من مذاهب من زاغ وحاد عن سبيل المرسلين على الجملة ، ولكن التمثيل بالممتنعات أخص بالقائلين بالوجود المطلق الذين قدم ذكر قولهم ، والتمثيل بالمعدومات أخص بالقائلين بذات لا أسماء لها ولا صفات ولا أفعال ، والتمثيل بالجمادات أخص بالقائلين بأسماء وصفات وأفعال معطلة عن معانيها التي تدل عليها.

قوله : (ويعطلون الأسماء والصفات) هذا الطريق المجمل الثاني لهؤلاء الزائغين عن طريق المرسلين ، إثبات ذات معطلة من الأسماء والصفات ، ولهم مذاهب في تعطيل الأسماء والصفات ، إما بنفيها رأساً أو بتجريدها من معنى تدل عليه.

فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون : لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عـالم ولا جاهـل، لأنهـم –بـزعمهم – إذا وصـفوه بالإثبـات شـبهوه بـالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرّفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، ووقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات . وقد علم بالاضطرار أن الوجود لابدّ له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم [(٢٠)](#) .

قوله : (تعطيلاً يستلزم نفي الذات) تقدم معنى الاستلزام ، أما وجهه هنا فإن تصور ذات مجردة عن الصفات ممتنع ، فلا وجود لذات إلا بصفاتها ، ومن لا صفة له لا وجود له خارج الذهن ، فالقول بذات منفي عنه الوصف قول بنفيها ولابد.

وحاصل القول فإن طريقة من زاغ وحاد عن طريقة الرسل صلى الله عليهم وسلم و أتباعهم هي تفصيل النفي وإجمال الإثبات ، فينفون عن الرب آحاد صفات الكمال على التفصيل ، ولا يثبتون له إلا وجوداً ذهنياً عاماً لا يتقيد بوصف أو لا تتقيد أوصافه بمعنى تدل عليه يقع على ذات.

تفصيل مقالات طريقة المخالفين لطريقة الرسل و أتباعهم :

مقالة الغلاة (النفاة المحضة) :

(٢٠) شرع هنا المصنف رحمه الله في تفصيل مقالات الزائغين في تقرير طريقتهم في الاعتقاد في باب الصفات التي هي التفصيل في نفي الكمالات وإجمال إثباتٍ دلالته تعطيل ، وابتدأ بذكر الغلاة منهم وهم النفاة المحضة الذين يتجاوزن الحد في الغلو فلا يقفون عند تفصيل نفي الصفات الثابتة بل وينفون معها مقابلها أيضاً فيقولون لا موجود ولا معدوم أو لا موجود ولا ليس بموجود ، ولا حي ولا ميت أو لا حي ولا ليس بحي ، وهكذا يفصلون نفيهم.

قول المصنف : (فغاليتهم) الغالية مؤنث الغالي وهو إما من تأنيث الجمع ومراده الفرق الغالية من أهل الزيغ والضلال ، أو أن مراده : الطائفة الغالية منهم فيكون تابعاً للموصوف في التأنيث. وغالٍ مصدر غلا في الأمر وغالى فيه أي بالغ فيه حتى تجاوز الحد. وهؤلاء الغالية هم غلاة الغلاة وهم السلبية المحضة هم الباطنية القرامطة وأمثالهم من الجهمية المحضة كما قد ذكر المصنف رحمه الله في مواضع من كتابه هذا_[أنظر ص ٨٣ ،٦٣ ، ١٥١]_.

قوله : (يسلبون عنه النقيضين) هذا **أصل قول الغالية** ، وقد تقدم معنى السلب ، والنقيضان هما الشيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان في آن واحد ، فيلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر ومن انتفائه ثبوت الآخر ، فهما متنافيان ، ويسمى هذا بتنافي السلب والإيجاب. ثم ذكر رحمه **صورة قولهم** بسلب النقيضين فقال: (فيقولون : لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل) ، ثم ذكر رحمه الله **شبهتهم** لهذا السلب فقال : (لأنهم – بزعمهم – إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين) ، ثم ذكر رحمه الله **وجوه فساد قولهم** ، وهي :

١–أنه فاسد عقلاً ، لأن سلب النقيضين ممتنع لا يقبل الوجود ، قال المصنف (ممتنع في بدائه العقول) البدائه جمه بديهة ، والبَدْه في اللغة هو أول الشيء وما يفجأ منه ، يقال : بدَه الرجلَ بدْهاً فاجأه وبغته ، وبادهت فلاناً بالأمر إذا فاجأته ، ورجل ذو بديهة أي إذا فجأه الأمر لم يتحير، والبداهة في الاصطلاح : المعرفة الحاصلة ابتداءً في النفس ، ولا يتوقف حصولها على نظر وكسب ، وهي المسماة بالأوليات وهي أخص الضروريات لأنها حاصلة بالضرورة الفطرية من غير كسب ، و يمثلون لها بالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والعلم بأن الكل أعظم من الجزء.

٢–أنه فاسد شرعاً ، لأنه تحريف لما أنزل الله في الكتاب وفيما جاء به رسوله ﷺ ، وهو تحريف في اللفظ بتسليط أدوات النفي اللفظية على الألفاظ الثبوتية في الكتاب والسنة ففي الكتاب والسنة إثبات أن الله حي وهم يقولون ليس بحي أو لا حي ، وتحريف في المعنى بقولهم إن الإثبات تشبيه له بالموجودات وهو إنما هو بيان لصفاته التي تقوم به وإضافتها إليه تقيدها به فهي تخصه هو ويعود حكمها عليه هو لا تخص غيره ولا يعود حكمها على غيره ، وهكذا صفات كل موصوف تخصه ويعود حكمها عليه لا على غيره.

٣–أنه فاسد نتيجة ، فقد وقعوا في شر مما فروا منه ، فهم قد فروا من تشبيهه بالموجودات الثابتة وبالمعدومات الممكنة ووقعوا في تشبيهه بالممتنعات التي لا توجد ولا تقبل الوجود ، وقد فصَّل رحمه الله بيان وجه وقوعهم في شر مما فروا منه فقال :(وقد علم بالاضطرار أن الوجود لابدّ له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم) أي أن هؤلاء الغالية يعلمون لضرورة العقل التي لا يسعهم جهلها ولا يمكنهم جحدها إذ مقتضى العقل يُلجئهم إليها إلجاءً لا يمكنهم دفعه أن للوجود مُوجد موجود قائم بذاته لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم فهو واجب الوجود ، فأقروا بوجوده، ولما كان كل موجد فله صفات ضرورة وأرادوا ــبزعمهم ــ إثبات كماله بعدم تشبيهه بالموجودات ولا بالمعدومات فوصفوه بالسلوب التي يمتنع معها وجوده في أصل الأمر فاستبعدوا بذلك وصفه بالوجوب أو ما هو أدنى منه كمجرد الوجود أو القدم في الجود ، فانتقض عليهم أصل وجوده ولم يبق محل لوصفه بصفات تمنع تشبيهه بموجود أو معدوم.

وقول المصنف : (علم بالاضطرار) الأمر الضروري هو ما لا يسع جهله ولا يمكن جحده ، فتكون دعوى الجهل به كاذبة لا مورد لها، ولا يمكن لأحد إقامة دليل بل ولا شبهة تبرر جحده ، وقد قيل إنه مشتق من الضرر لأنه نازل لا مدفع له ، والصحيح أنه من الضرورة التي هي الحاجة اللازمة التي لا تندفع ، فالمعلوم بالاضطرار هو ما ألجأت إليه ضرورة العلم فلا تندفع بدعوى جهل ولا بشبهة جحد.

وقوله : (واجب بذاته) الوجوب هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج فهو وجود ممتنع عدمه ، فإن كانت الذات واجبة لذاتها أي من نفس ذاتها كانت واجبة بالذات ، وإن كانت واجبة لغيرها أي أنها استحقت جودها لإيجاد غيرها لها لم تستحقه لنفسها فهي واجبة للغير. والواجب لغيره فقير إلى هذا الغير محدث بعد عدم ، أما الواجب لذاته فغني بنفسه عما سواه لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. وليس في الجود واجب لذاته إلا واحد أحد هو موجد الموجودات جل وعلا ، وكل ما سواه فممكن حتى يوجده هو جل وعلا فيصير واجباً بهذا الإيجاد.

وقوله : (غني عما سواه) أي مستغن بنفسه عما سواه منزه عن الحاجات والضرورات في ذاته وصفاته إلى شيء ، وهذا من أحكام الوجوب بالذات.

وقوله : (قديم أزلي) القدم : سلب العدم السابق ، وهو أخص من الأزل ،لأن الأزل هو ما لا أول له سواء وجودياً وهو ذات الرب جل وعلا ، أو عدمياً وهو كل ما سوى الله ، أما القدم فهو ما لا أول لوجوده. وكان كافياً وصفه بالقدم فهو أخص وأدل ولكن سر جمع ابن تيمية رحمه الله بين اللفظين القديم والأزلي أن لفظ القديم ورد في اللغة والشرع بمعنى ضد الجديد كما جاء في القرآن: ﴿كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾يس: ٣٩ ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ﴾ يوسف: ٩٥ ﴿أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ﴾الشعراء: ٧٦ ، فالقديم هو المتقدم على غيره وإن كان حادثاً ، فقيده بـ"الأزلي" لبيان أن المراد به المعنى الاصطلاحي فلا يلتبس بالمعنى المستعمل في اللغة والشرع ، أي قديم أزلي القدم لا أول لوجوده. وهذا من أحكام الوجوب بالذات.

تنبيه :

الله تعالى لم يصف نفسه في كتابه بالقديم ، وكره جماعة من السلف وصفه به لأنه يطلق مع سبق العدم ، وأطلقه بعضهم وصفاً لله وجعلوه في أسمائه الحسنى كما جاء في التعداد المدرج من الرواة في حديث : " إن لله تسعة وتسعين اسماً" في رواية زهير بن محمد عند ابن ماجة وعبد العزيز بن الحصين عند الحاكم ، وذهب بعض أهل العلم إلى جواز وصف الله به لكنه ليس من الأسماء الحسنى واستدلوا لجوازه باستعاذة النبي ﷺ بسلطانه القديم في حديث دعاء دخول المسجد عند أبي داوود : "أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم"، والصحيح أن " القديم" ليس من أسماء الله لكن يصح إطلاقه خبراً عن الله لأن معناه وهو الذي لا أول لوجوده قد ورد في نصوص الشرع في اسم الله " الأول" وهو من الأسماء الحسنى.

هذا ، وقد وقفتُ على تعليقٍ لأبي حيان التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) على قول ابن عباد :"العالم عتيق وليس بقديم" جديرٌ بالاعتبار ، هذا نصه : (أي لو كان قديماً لكان لاأول له، ولما كان عتيقاً كان له أول، ولهذا الاعتقاد وصفوا الله تعالى بأنه قديم، واستحسنوا هذا الإطلاق.

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق (٢١).

وقد سألتُ العلماء البصراء عن هذا الإطلاق، فقالوا : ما وجدنا هذا في كتاب الله عز وجل ولا كلام نبيه صلى الله عليه وسلم ولا في حديث الصحابة والتابعين.

وسألتُ أباسعيد السيرافي الإمام: هل تعرف العرب أن معنى القديم ما لاأول له ؟، قال: هذا ما صح عندنا عنهم، ولاسبق إلى وهمنا هذا منهم، إلا أنهم يقولون:"هذا شيء قديم" و"بنيان قديم" ويسرِّحون وهمهم في زمان مجهول المبدأ). أ.هـ.

قلتُ: لامحل ليكون هذا المعنى في صفة ربنا تبارك وتعالى لأنه تعالى هو الأول فلامبدأ له عز وجل لامعلوم ولامجهول، وعليه فلا يكون لفظ "القديم" اسماً له جل وعلا بحالٍ.

قوله : (لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم) هذا من أحكام الوجوب بالذات.

تنبيه :

حَكَم المصنف رحمه الله بأن سلب النقيضين عن الرب ممتنع ، والظاهر أنه ليس كذلك، لأن الممتنع لا يمكن وجوده ولكن يمكن تصوره في الوهم كقولك للرجل : عش أبداً ، وسلب النقيضين عن الرب لا يمكن تصوره في الوهم ، فهو إذاً محال وليس ممتنعاً ، لأن المحال لا يمكن وجوده ولا تصوره في الوهم.

مقالة الفلاسفة وأتباعهم :

(٢١) ذكر المصنف رحمه الله هنا المقالة الثانية من مقالات المخالفين للرسل في طريقتهم في باب الصفات ، وقد ابتدأ بوصفها بمقاربة مقالة الغالية في قوله : (وقاربهم) أي لم يبعدوا عنهم في النفي المحض وإن قالوا في الظاهر بوصف أضافوه إلى الرب لكنه وصف لا معنى له إلا نفي وجودٍ ثابت للرب خارج الذهن فلم يبعدوا عن مقالة الغالية في حقيقة القول وإن جاء في صورته بنوع اختلاف ، وقد قيل : من قارب فقد قارف. ثم عيّن رحمه الله أصحاب هذا القول فقال : (طائفة من الفلاسفة وأتباعهم) **وصورة مقالتهم في الجملة** ما بينه المصنف في قوله : (فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود

المطلق بشرط الإطلاق) ، قوله : (فوصفوه بالسلوب) السلوب جمع سلب ، وقد تقدم ، وهو كقولهم : ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، فيسلبون الأحكام العامة للموجودات. قوله : (والإضافات) الإضافات هي النسب المتضايفة التي لا يعقل الواحد منها إلا متعلقاً بمقابله كالأبوة لا تعقل إلا بإضافة البنوة لها ، وكذا البنوة ، وهو كقولهم : "العلة" يريدون علة الكائنات ، فلا يعقل معنى العلة إلا بإضافتها إلى معلولها وهو الكائنات ، و"المبدأ" يريدون مبدأ الوجود. قوله (دون صفات الإثبات) دون بمعنى غير ، أي غير صفات الإثبات فإنهم لا يضيفونها إليه ، وصفات الإثبات هي آحاد صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه ووصفته بها رسله كالسميع والبصير. قوله : (وجعلوه هو الوجود المطلق) الوجود المطلق هو الدال على غير متعين بصفة أو شرط أو استثناء فهو لا يحمل على مقيد فقط. قوله : (بشرط الإطلاق) تأكيد لمعنى الوجود المطلق والتنبيه على الفرق بينهم وبين سابقيهم ، فأولئك قيدوا وجوده بصفات السلب أي بسلب آحاد الصفات فيقولون لا سميع ولا بصير أما هؤلاء فيسلبون الأحكام العامة ولا يقيدون سلبهم بوصف متعين ، وأولئك قيدوا وجوده بشرط سلب الأمور الثبوتية المقابلة لما سلبوه كقولهم لا لا سميع ولا لا بصير أما هؤلاء فجردوا وجوده عن قيد أي شرط ، وأولئك قيدوا وجوده باستثناء الموجودات والمعدومات أنه يشبهها أما هؤلاء فلا يقيدون وجوده بهذا الاستثناء بل يضيفون إليه الموجودات فيقولون : علة الكائنات. فحصيلة قول هؤلاء إثبات وجود ذهني لا يتقيد في الذهن بمعنى تفهم به له صورة تعينه في الذهن فضلاً عن أن تعينه في الخارج ، فخالفوا أولئك في صورة المقالة ووافقوهم في حقيقتها ، وقرروا طريقتهم في النفي المفصل والإثبات المجمل.

وأصل هذه المقالة عند فلاسفة اليونان الإلهيين المشائين أفلاطون وتلميذه أرسطو و أتباعهم من المتأخرين الذين يقال لهم فلاسفة الإسلام وهم منتحلي الإسلام كالفارابي وابن سينا – [والتبعية كون التابع لا يمكن انفكاكه عن المتبوع كتبعية الفرع للأصل]– وقد تبعوهم في القول بأن للعالم صانعاً واجب الوجود بذاته _[وخالفوهم في كيفية الصنع والإبداع]_ ووافقوهم في أنه لا يكون أجزاءً لا أجزاء وجود ولا أجزاء ذات ولا أجزاء كمية ولا أجزاء أفعال فلا يتصور إلا واحداً من كل وجه فلهذا نفوا عنه الصفات التي تخرجه عن التصور والوجود الذهني إلى الوجود العيني المتحقق في الخارج ، فجعلوا وجوده مطلقاً ، ونفوا تعدد

وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحداً للعلوم الضروريات (٢٢).

صفاته لأن التعدد تركيب والتركيب يمنع الوحدة، فلما أضافوا إليه صفات الإضافات وهي متعددة زعموا لينفوا التركيب والتعدد أن الصفة هي الموصوف وأن الصفة هي الصفة الأخرى ، فمثلاً لما قالوا: هو عاقل المعقولات ؛ قالوا: هو العقل والعاقل والمعقول ، ولما قالوا: هو عالم المعلومات ؛ قالوا: هو العلم والعالم والمعلوم ، ثم إن العلم والعقل ليسا في زعمهم صفتين متعددتين بل هما واحد وهما وموصوفهما واحد .

(٢٢) قول المصنف رحمه الله : (وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحداً للعلوم الضروريات) هذا بيان لوجه فساد مقالة الفلاسفة وأتباعهم هذه على الإجمال ، أما قولهم بالوجود المطلق فإنه معلوم بصريح العقل أنه لا يكون إلا في الذهن لا يمكن تحققه خارج الذهن ، ووجود الرب ثابت خارج الذهن، لأنه خالق مدبر والمعاني الذهنية لا تخلق ولا تدبر ، وأما قولهم بالوحدة من كل وجه حتى جعلوا الصفة هي الموصوف وجعلوا الصفة هي الصفة الأخرى فلم يميزوا بين الصفة وبين الموصوف ولا بين الصفات بعضها عن بعض فهو مكابرة للقضايا البديهيات وجحد للعلوم الضروريات ، فهو قول باطل بداهة وضرورة.

قوله:(وقد علم بصريح العقل) صريح العقل هو ماظهر المراد منه لكثرة استعماله في هذا المراد وخلوه من تعلقات توجب احتمالاً آخر غير هذا المراد المتعين بكثرة الاستعمال. قوله : (مكابرة) المكابرة هي مدافعة الحق بعد العلم به والعلم بفساد ما يدافع به ، لأن المناقشة أربعة أنواع : المناظرة وهي أن مناقشة المخالف للوصول للصواب ومتابعته ، والمجادلة وهي المناقشة لإلزام المخالف بالصواب أو للتغلب عليه في مقام الاستدلال إن لم يلتزم، والمكابرة

وهي مناقشة المخالف لاجتياز المجلس ولمطلق اللجاجة لعلم المناقش بأن قوله هو الخطأ وأدلته هي الفاسدة، والمعاندة وهي مناقشة المخالف وقوله هو الصواب مع عدم علم المناقش بذلك وبأن قوله هو الخطأ وأدلته هي الفاسدة.

قوله : (للقضايا البديهيات) القضايا جمع قضية ، والقضية هي كل قول مقطوع به ، كقولك :"هو كذا"و قولك :"ليس بكذا" ، وهو مشتق من القضاء وهو الحكم لأن الجملة الخبرية لابد أن تتضمن حكماً، والبديهيات هي التي لا يتوقف العلم بها على نظر وكسب بل هو حاصل في النفس ابتداء كما تقدم.

قوله : (جحداً) الجحد هونفي ما في القلب ثبوته ، وإثبات ما في القلب نفيه ، فهو تغطية ما في الباطن بإظهار خلافه.

قوله : (للعلوم الضروريات) تقدم معنى الضرورة ، والعلوم الضروريات هي التي لا يندفع العلم بها بدعوى جهل ولا بإظهار جحد ، والضرورة العلمية نوعان : الأول : ضرورة تقابل الاكتساب ، وهي العلم بالشئ للضرورة الفطرية القدرية الحاصلة للمخلوق بخلق الله ابتداءً لم يتركها لكسبه بل فطرها في أصل الفطرة كمعرفة الرب تعالى. الثاني : ضرورة تقابل الاستدلال ، وهي التي يحكم بها العقل ابتداءً بلا فكرٍ ولا نظرٍ في دليل ، وهي الضروريات العقلية الخمس : ١- (الأوليات) وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين مثل :"الكل أعظم من الجزء". ٢- (المشاهدات) وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد الحس ، إما الحس الظاهر مثل :"الشمس مشرقة" و "الثلج بارد" وتسمى محسوسات ، أوالحس الباطن مثل :"الجوع" ، و"العطش" ، و"الخوف" وتسمى وجدانيات.

٣- (المجربات) وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة التجربة وتكرار المشاهدة مثل "المعدن يتمدد بالحرارة". ٤- (المتواترات) وهي القضايا التي يحكم بها العقل بالسماع من جمع يؤمن عدم تواطؤهم على الكذب بشرط استنادهم إلى الحواس الظاهرة لا إلى الدليل العقلي مثل معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ٥- (الحدسيات) وهي القضايا التي يحكم بها العقل بالتخمين البيِّن مثل : "نور القمر مستفاد من الشمس" ، والتخمين هو : انتقال الذهن من المبادئ إلى النتائج فوراً بلا نظر فكر.

تنبيه :

الفلاسفة هم علماء اليونان ، كان اليونانيون صابئة معظمة للكواكب دائنة بعبادة الأصنام ، وكان علماؤهم يسمون بالفلاسفة ، واحدهم فيلسوف وهي كلمة من لفظين : "فيل" ومعناه : الحكمة ، و"سوف" ومعناه : محب –[ومنه فيما قيل اشتق اسم الصوفي ،فقيل :سوفي أي محب ،ثم صار بالاستعمال صوفي]– ، واليونانيون في الجملة أهل فترة لم يكن فيهم أنبياء ولم يعرفوا النبوات وكان علماؤهم محبوا الحكمة هؤلاء مشتغلين بالبحث والنظر في الطبيعة واستخلاص ما يصل إليه الفكر من قواعد وترتيبات يقررون بها علوماً يتبعهم الناس عليها في عقائدهم وسياساتهم ومعاملاتهم وسلوكياتهم ، وهذه العلوم هي المسماة بالفلسفة. وهي علوم أساسها القياس على المشاهدات ، فيجرون ما يلاحظونه في مشاهداتهم على جميع ما غاب عنهم العلم به ، ومعلوم أن القياس لا يصح إلا إذا كان على نظير مكافئ للمقيس عليه مساوٍ له في أحكام الذات والصفات. فالفلسفة علم قياس ليس إلا ، وهو علم لا يصح فيه قول قط إذا كان موضوعه غيباً لم يشاهد ولا نظير له في الشاهد يمكن القياس عليه ولا يمكن العلم به إلا بخبر صادق عنه. وهذه الفلسفة نوعان :

النوع الأول الفلسفة الطبيعية : وهي الفلسفة التي تبحث في الطبيعة ، في أصل الكون وعناصره ونشأة الطبيعة وتفسيرها ، لا تتجاوز ذلك. وهذا النوع هو الذي كان عليه الفلاسفة الأقدمون الأوائل، وكانوا على قسمين : الأول : الدهرية ، وهم الأقدمون الأولون ، وهم الذين قررت أبحاثهم في الطبيعة جحد الصانع ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه لا بصانع. الثاني : الطبائعيين ، وهم طائفة من الأقدمين استدركت على الدهرية بعد أن أكثروا من البحث في المخلوقات وطبيعة العلاقة بينها وأكثروا من علم التشريح ، فرأوا من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا به إلى الاعتراف بقادر حكيم مريد عليم ، ففارقوا الدهرية في هذا ، ولكنهم ضلوا وأبطلوا من وجهين: الأول : الاعتقاد في هذا القادر ماهو ؟ ، فدفعهم ما قام في ظنهم من ارتباط الخلق في طبيعته ترابطاً لا انفكاك له بوجه وأنه طبقات بعضها فوق بعض ومنشأ بعضها من بعض إلى وصف هذا القادر بأنه الفلك الأكبر المحيط بالأفلاك تحته وأنه العقل الفعال الذي تنشأ منه الأفلاك وحركتها ، فقالوا بقادرٍ لكن بلا صنعة له في مقدوره ، بل مقدوره عندهم ناشئ عنه لا ينفك

عنه بل وجوده من وجود القادر كوجود شعاع الشمس من الشمس ، وهذا ما هو في حقيقته إلا وجه آخر في تقرير قول الدهرية عينه بإنكار الخالق ، ليس هو بمخالف له في النتيجة وإن خالفه في المقدمات والترتيبات. ويؤكد هذا الوجه الآخر من وجوهي ضلال وباطل هؤلاء الطبائعيين وهو : نفيهم المعاد الجسماني ، واضطرهم لهذا الإنكار قولُهم في النشأة أنها ليست خلقاً من عدم ولا صنعة فيها . وإنكار المعاد هو قول الدهرية ، ولذلك فالطبائعيون لم يفارقوا الدهريين في الاعتقاد. هؤلاء هم أهل الفلسفة الطبيعية ، ثم جاء بعدهم القسم الثالث من الفلاسفة وهم : الفلاسفةالإلهيين ، وهم أهل النوع الآخر من نوعي الفلسفة.

النوع الثاني : الفلسفة المدنية : وهي التي اشتغل بها الفلاسفة المتأخرون المسمون بالإلهيين ، وهم أتباع سقراط الذي تعلم الفلسفة الطبيعية واعتقدها ، لكنه انتبه إلى أن الفلسفة الطبيعية لا تُجدي نفعاً للناس في السلوك اليومي والمبادئ الأخلاقية في تعاملهم ببعضهم مع بعض _ أي التشريع الذي تمارس به الحياة _، ولاحظ أن الخلق غير مجتمعين على العقيدة التي يعتقدها هو والفلاسفة الطبائعيين في الإله فهنا من عيَّن الإله في فلك ومن عينه في وثن ومن عينه في غير ذلك ، لكنهم يتحاربون و يتباغضون ويبغي بعضهم على بعض ، فانتهى إلى وجوب الإيمان بإله لكن من غير إيمان بالأديان ، فالأديان في نظره تقلل قيمة الإيمان بالإله ، لذا فقد فضَّل توحيد البشر تحت عقيدة واحدة هي الاعتقاد بالحقيقة الإلهية الواحدة التي قد تعارف الناس عليها باسم (الله) وإن اختلفوا في عينه من هو ، وأن يشتغل الناس في ترسيخ قيم التسامح والمبادئ الأخلاقية في السلوك اليومي التي تقرب الناس من أوصاف الألوهية ، وأن شوق الناس للإله يجب أن يكون بالسعي للتشبه به ، فخرج بالفلسفة من المباحث الطبيعية إلى المباحث المدنية ، واقتصر من الفلسفة على البحث في الآداب والمبادئ الأخلاقية والمصالح السلوكية ، ولذلك امتنع عن الحروب والقتال ولم يذهب إلى معركة. وهذه الفلسفة الجديدة التي اخترعها سقراط التي هي الفلسفة المدنية صارت مقبولة جداً عند محبي الحكمة ، وتبعه عليها تلميذه أفلاطون ، ثم طوّر فيها على ما عند أستاذه ، حتى جاء تلميذه أرسطو وكان ذكياً ، كان أفلاطون يسميه "العقل" ، وهو خاتمة علماء اليونان ، وهو أول من صاغ صناعة البرهان _[والبرهان عندهم هو

القياس المؤلف من الضروريات والنظريات والتطبيقات]_ من سائر الصناعات المنطقية وجعلها آلة للعلوم النظرية ، حتى لُقِّب بصانع المنطق ، وانتهت إليه رئاسة هذه الصناعة.

والحاصل أن علوم الفلسفة أربعة أقسام : طبيعية ، وإلاهية ، ومنطقية ، ومدنية ، وفي الفلسفة المدنية ثلاثة أقسام : سياسية ، وسلوكية ، ورياضية ، فهذه ستة أقسام تنقسم إليها علوم الفلسفة : طبيعية ، وإلاهية، وخلقية سلوكية ، وسياسية ، ومنطقية ، ورياضية.

ونوع مباحثهم في علومهم الستة هذه قسمان :

الأول: برهاني : وهو لا يتعلق بأمور دينية نفياً ولا إثباتاً ، بل بالأمور البرهانية التي لا تُنكر بعد فهمها ومعرفتها ، وقد تولدت منها دقائق معانٍ وترتيبات حسنة جيدة يعجب الناظرُ من ظهور براهينها وترابط ترتيباتها ووثاقة نتائجها. وهذا النوع جاء في مباحثهم في الرياضيات والسياسة والمنطق.

الثاني : ظني تخميني : النظر فيه من جهة الظن والتخمين الذي هو من خطرات العقول وليس من اليقين الثابت المعلوم حقيقته ، وهذه هي مباحثهم في الإلاهيات ، وهي الكلام في حقائق المغيبات : ذات الإله وصفاتها ، وذوات الملائكة وصفاتهم ، وأمور المعاد وأحوالها.

ومعلوم أن معرفة حقائق الأشياء على ماهي عليه في نفس الأمر بالبراهين النظرية متعذر أمنع التعذر ، وتعذره لوجوه عديدة :

أولها : أن الأحكام النظرية تابعة للمدارك ، والمدارك تابعة لاستعدادات الناظرين. والحقائق الدينية غيبيات لم تشاهد بعد ليحصل إدراكها ، وفيها ما لن يراه إلا المؤمنون في الآخرة ولن يدرك إدراك إحاطة حتى إذا حصلت رؤيته وهو ذات الرب جل وعلا وصفاتها.

ثانيها : أن الناظر يعوِّل على نظره برهةً من الزمن ثم قد يظهر له خلل نظره فيرجع ، وهذا الاحتمال متحقق في كل نظر ، فلا اتكال على شيء من الأحكام النظرية فضلاً عن أن تتعين بها حقائق المغيبات.

ثالثها : أن كل ناظر إنما ينظر بإدراكه الجزئي ، فلا يدرك إلا جزئياً ، لأن الإدراك لا يقع إلا على ما يناسبه فيدرك ما انتبه له في نظره ويحصل له مع كل نظر العلم بجزء لم يلاحظه في نظر آخر، والمعلوم عن المغيبات إنما هي كليات المعاني ومفهوم الألفاظ في الذهن من غير

تقييد وتخصيص ، والكليات لا يمكن أن تدرك على وجهٍ يعين حقائقها كما هي في نفس الأمر خارج الذهن ، بل هي معان مفهومة على صورتها العامة الكلية ، ولا تفهم إلا كذلك.
وعلى هذا فإن من أخذه العجب من دقة كلام الفلاسفة في الأمور البرهانية قد يأخذه حسن ظن بهم ، فيحسب أن جميع علومهم في الدقة والثبوت والبرهان على هيئة كلامهم في الأمور البرهانية رياضية أو سياسية أو منطقية ، فتأخذه الثقة بتخميناتهم وظنياتهم الإلحادية في الإلاهيات.
وحسن الظن هذا ، والولع بالفلاسفة وعلومهم وتعظيم شأنها وشأنهم لأجله ؛ هو الذي دخل منه الباطل على بعض أهل الإسلام بادئ الأمر. فإن مبدأ دخول الفلسفة على المسلمين حتى أمضى بعضهم طرائق الفلاسفة في العقائد الإيمانية الدينية في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ إنما كان من جهة الخليفة العباسي المأمون ، وذلك أن المأمون رأى في منامه رجلاً مهيب الخلقة جالساً على سريره عليه عظمة وسمو ، ورأى نفسه بين يديه وقد ملئ له هيبة وإجلالاً ، فقال : من أنت؟ ، قال : أرسطو، فسر به وقال : أيها الحكيم أسألك؟ ، قال : سل ، قال : ما الحسن؟ ، قال : ماحسن في العقل ، قال ثم ماذا؟ ، قال : ما حسن في الشرع ، قال : ثم ماذا؟ ، قال : ما ثم ثم. فحثته نفسه بعد هذه الرؤيا على طلب كتب أرسطو وهو صاحب صناعة المنطق كما ذكرنا ، فراسل ملك الروم وطلب منه كتب الحكمة ، ثم ترجمها، فتلقف المتكلمون المنطق المترجم وكذا ماترجم من علوم الفلسفة الطبيعية والإلهية ، وخلطوا بين نوعي مباحث الفلسفة الظنية التخمينية والبرهانية ، ثم اجتهدوا في حمل عقائد الملة على ما حصلوه من علوم الفلاسفة. فالفلاسفة في الإلهيات كانو ا قد تعقلوا أولاً ثم آمنوا بما عقلوه ، والمتكلمة آمنوا بما آمنت به الفلاسفة ثم طلبوا تعقل مافي نصوص الشرع على ما قد آمنوا به.
وخلاصة الأمر أن الترتيبات المنطقية إنما تكون لضبط الفهم لا لتحصيل العقائد. والمتكلمون أخرجوا ترتيبات المنطق من كونها طريقة لضبط فهم الاعتقاد _[تصلح لتطبيقها في فهم عقيدة الإسلام كصلاحية الترتيبات النحوية لفهم جمل اللغة العربية وسياقاتها]_ إلى أحكام اعتقادية مستأنفة على الحقائق الاعتقادية الشرعية ، هي في أصلها عقائد الفلاسفة الظنية التخمينية لا ترتيباتهم البرهانية المجردة.

وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة

وهذا الذي فعلوه في الحقائق الاعتقادية الشرعية فعلوا نظيره في الحقائق اللغوية ، فوضعوا ترتيبات بلاغية تتعلق بالبيان والمعاني ثم سلطوها على الحقائق اللغوية فجعلوها أحكاماً عليها تقرها أو تبطلها واخترعوا حقائق نحلوها للغة وهي أجنبية عنها.

والذي قلناه في الترتيبات المنطقية نقول نظيره في الترتيبات البلاغية ، فنقول : هي لضبط الفهم لا للحكم بها على اللغة. فمثلاً : قول الله ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ يوسف: ٨٢ ، حقيقته اللغوية : اسأل أهل القرية، وهو مراد المتكلم جل وعلا ، وعلى هذا جرى كلام العرب في مثله ، وهو مرادها والمعنى المفهوم من لفظها به بمجرد التلفظ، ثم تأتي الترتيبات البلاغية لضبط فهم وجه تركيب الكلام وسبر غور اللغة وطرائق تأديتها لمراداتها ، فإن قلت: هذا مجاز ، ووجهه ذكر المحل والمراد الحال فيه ، كان هذا لضبط الفهم وفي دراسة وجوه ورود الكلام لا يتجاوز ذلك ، فهو غرض تعليمي فحسب يحتاجه الدارسون ولا يحتاجه المخاطبون ، ولا محل بعده للحكم على الحقيقة اللغوية فتقول : هذا يجوز نفيه لأنه مجاز فالمحل لا يُسأل ، لأن هذا الحكم يبطل الحقيقة اللغوية ويمنع دلالاتها في أصل الكلام بها،وهو حكم لا تقبله الحقيقة اللغوية لأن اللغة لم تُرد سؤال المحل قط حتى تكذبها بنفي مراداتها. هذا خروج عن ضبط فهم الحققة اللغوية إلى وضع حقائق أخرى مستأنفة على اللغة ليست فيها ولا منها ، وهي حقائق لا يفهم مراد اللغة معها قط ، فلا تكون لضبط الفهم بل لمنع الفهم وإغلاقه.

وبهذين الأمرين الحكم بالمنطق على الحقائق الاعتقادية ، والحكم بالبلاغة على الحقائق اللغوية خرجت المتكلمة عن مقتضى الشرع وعن مقتضى اللغة ، فجاءت مقالاتهم بدعاً شرعية ولغوية. وما خرج عن مقتضى الشرع وعن مقتضى اللغة فهو خارج عن مقتضى العقل ولابد ، لأن الشرع خبر الرب المشرع خالق العقل ومكلفه بما يطيق ، واللغة خبر البدهيات العقلية والفطرية التي اجتمعت عليها أعراف العقلاء وفطرهم.

مقالة أهل الكلام :

المترادفات، ومنهم من قال : عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات(٢٣) .

---

(٢٣) ذكر المصنف رحمه الله هنا المقالة الثالثة من المقالات الجارية على طريقة الزائغين عن طريقة المرسلين في باب الصفات ، وقد ابتدأ بوصفها بمقاربة مقالة الفلاسفة اليونانيين الأوائل ومتأخريهم منتحلي الملة في قوله : (وقاربهم) أي لم يبعدوا عنهم في القول بصفات ظاهره الإثبات وحقيقته النفي ، فأولئك قالوا بإضافات ومجملات وامتنعوا عن القول بآحاد الصفات ، أما هؤلاء فقالوا بآحاد الصفات في ظاهر القول فخالفوا أولئك في هذا ولكنهم جردوا ماقالوا به من آحاد الصفات عن معنى ثابت فيها يعود على الرب تعالى عن قولهم بوصف قائم به ، فوافقوهم في حقيقة المقالة وإن خالفوهم في العبارة ، واجتمعوا على طريقة النفي المفصل والإثبات المجمل المتضمن نفياً ، فصار قولهم واحداً وهو النفي المحض وإن اختلفت مذاهبهم في تقريره. ثم عيّن رحمه الله أصحاب هذا القول فقال : (من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم) أهل الكلام هم الطوائف التي اعتمدت علم الكلام منهجاً في شرح الاعتقاد وتقريره_[وسنبنه بعد قليل على المراد بعلم الكلام]_ ، وأشهرها : المعتزلة وهم رأسهم المتبوع ، والأشعرية ، والماتريدية ، وهناك غيرها من الفرق ، وكل من شارك في بناء الاعتقاد على علم الكلام فهو متكلم يلحقه ما يلحق المتكلمين على قدر ما وافقهم فيه.

والفارق الظاهر بين صورة مقالة المتكلمين وصورة مقالة سابقيهم أن أولئك لم يقولوا بالشيء وضده بل التزموا قولاً واحداً وهو نفي آحاد الصفات، أما المتكلمون فقالوا بنفي الصفات ثم قالوا بضده فأثبتوا إما آحاد الأسماء كما فعلت المعتزلة أو بعض آحاد الصفات كما فعل غيرها. **وصورة مقالة المعتزلة في الجملة** ما قاله المصنف : (فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال : عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات) فهم لا يثبتون الصفات قط بل يطلقون الأسماء فقط ، ثم لهم في دلالاتها مذهبان ١- فمنهم من يجعلها مترادفاتٍ ، فالعليم والقدير والسميع والبصير ألفاظٌ مختلفةٌ ومعناها جميعها واحد هو العلمية المحضة أي الخالصة للعلمية

لا تتضمن دلالالة سواها، فيجعلون تسميته بها إطلاقاً مجرداً عن معنى إلا مجرد العلمية التي لا تفيد إلا مجرد تعيين المسمى وتمييزه عن غيره ، فالناس تطلق مثلاً اسم "حسن" على شخص يعينوه بهذا الاسم ويميزوه به عن غيره فقط لا يقصدون قيام معنى الحسن فيه بل قد يكون حسنُ هذا سيءَ الصورة والسلوك، وإنما يقال له حسن لمجرد تعيينه وتمييزه عند إرادة الإخبار عنه ، وألزموا أسماءه جميعها تعالى عن قولهم هذا الإثبات. ٢- ومنهم من قال بدلالالة كل اسم منها على معنى مختلف عن غيره ، ولكن ليس في واحد منها إثبات صفة تقوم به ، فهو عليم بلا علم ، أي بلا صفة علم تقوم به بل بمعنى آخر وهو عندهم خلقه المعلومات، وقدير بلا قدرة ، أي بلا صفة قدرة تقوم به بل بمعنى آخر وهو عندهم خلقه القادرين ، وهكذا سميع بلا سمع ، و بصير لا بصر. والأشاعرة تبعوا المعتزلة على حقيقة قولهم لكن اختلف مذهب تقريرها في عبارتهم، فأثبتوا سبعاً من الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ووصفه بها رسوله ﷺ وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والكلام والسمع والبصر ، وجردوها من معنى يقوم بذات الله فمنهم من قال : قدير بقدرة هي ذاته ليست شيئاً غيره عليم بعلم هو ذاته ليس شيئاً غيره وهكذا ، فلم يفارقوا المعتزلة القائلين : عليم بلا علم إلا في العبارة ، لأنهم لم يصوروا معنى يقوم بالذات للعلم ولا للقدرة ولا لبقية السبع بل جعلوها عين الذات ، ومنهم من قال عليم بعلم لا أقول هو ذاته ولا هو غيره ، بل علمه شيء واحد لا يتعدد ولا يتجزأ ولا يكون شيء منه غير الآخر وهكذا بقية السبع ، وذاته شيء واحد لا يقوم بها تعدد ولا تركيب ينفي الوحدة ، وأشغلهم لفظ الغير عن الحق فخافوا إثبات الصفات مخافة أن يصفوه بأغيار منفصلة عنه تقوم به فيكون مركباً من أغيار متعددة ، ولفظ الغير لفظ مجمل يقع على حق وعلى باطل فتلبس عليهم الأمر ولبسوا به ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

تنبيه :

علم الكلام هو : علم إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية المذكورة في قواعد المنطق وقوانين الفلسفة.

وقد نشأ علم الكلام في عهد المأمون حين ترجمت كتب الفلاسفة ، فطالعها شيوخ المعتزلة وخلطوا الكلام في العقائد بقوانين الفلسفة وأفردوا فناً من العلم سموه علم الكلام.

ولولا شذرات من نصوص الكتاب والسنة يوردها المتكلمون لما كان بين علم الكلام والفلسفة شيء من الفرق . وقد ذكر الشهرستاني من أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم : مقابلته بتسمية الفلاسفة المنطق منطقاً ، والمنطق والكلام مترادفان.

قال ابن تيمية : «وإنما عمدة الكلام عندهم ومعظمه: هو تلك القضايا التي يسمونها العقليات،وهي أصول دينهم ، وقد بنوها على مقاييس تستلزم رد كثير مما جاءت به السنة ، فلحقهم الذم من جهة ضعف المقاييس التي بنوا عليها ، ومن جهة ردهم لما جاءت به السنة ، وهم قسمان : قسم بنوا على هذه العقليات القياسية الأصول العلمية دون العملية كالأشعرية ، وقسم بنوا عليها الأصول العلمية والعملية كالمعتزلة» قال : «ولا شك أن هؤلاء هم المتكلمة المذمومون عند السلف لكثرة بنائهم الدين على القياس الفاسد الكلامي وردهم لما جاء به الكتاب والسنة» مجموع الفتاوى ٢/ ٧ – ٨.

وقد أخذت الفلسفة التي حوتها كتب اليونان المترجمة إلى العربية بمجامع قلوب المتكلمة ، رأوا فيها الحكمة التي يعتدل بها نظر العقل ، وتقاس عليها أحكامه ، وعظموا أئمة الفلسفة كأرسطو وغيره ، وسموهم الحكماء ، وغلوا في تعظيمهم هذا حتى وصل بهم الحال إلى أن جعلوا قواعد الفلسفة وجوامع كلام أئمتها في العلم المسمى بـ " المنطق " أصلاً للنظر في أخبار الرسول ﷺ عن الغيبيات ، ومقياساً للحكم في المراد بهذه الأخبار ، واهمين أن هذه قطعيات عقلية ، يجزم العقل بها ، وأخبار الرسول ﷺ خطاب للعقل الذي فيه هذه القطعيات.

وقد أخطؤوا خطأً فاحشاً لا مبرر له ، ولا عذر لهم فيه إلا إن كان استزلال الشيطان وغلبة الهوى عذراً.

ويظهر فحش خطئهم في وجهين :

الأول : أنه ليس في منهج العقل إلا القياس ، هو أداة العلم العقلي ، به يقرر علومه وعليه يحكم بصحة المعلوم أو فساده، لأنه ليس طريق إلى العلم بشيء إلا واحد من اثنين :

- إما مشاهدته عينه ، وهذا علم حاصل بالمشاهدة لا عمل للعقل فيه ، فالمشاهدة ذاتها هي العلم اليقين المستغني بنفسه .

- أو ورود خبر عنه وعينه غائبة ، وهذا ينظر فيه أولاً إلى صدق المخبر ، وهو يعلم بالقياس على دلائل الصدق المعلومة المشاهدة ،

وهذا القياس عمل العقل ، فإذا دل القياس على صدق المخبر وصحة الخبر بقي العلم بالعين الغائبة ، فإن كان لها نظيرٌ مشاهدٌ يماثلها في خصائصها فإنها تُعلم بقياسها على هذاالنظير المشاهد ، وهذا القياس عمل العقل ، فإن لم يكن لها نظير مشاهد سلَّم العقلُ لخبر المخبر الذي قد دله قياسُه على صدقه وصحة خبره ، وانتهى إلى هذا التسليم لا عمل له بعده لأنه لا محل لقياس بعد ذلك ، فيقف عند حد الخبر لا يتجاوزه ولا يحيد عنه .

ولما كانت الفلسفة التي يسمونها الحكمة وقوانينها المسماة بالمنطق أحكاماً عقلية ليس فيها إلا القياس ولا محل للقياس إلا هذه المحال التي ذكرنا ؛ ظهر أنه لا محل لها في خبر الرسول ﷺ عن ربه إلا في تقرير صدق الرسول وصحة الرسالة فقط ، أما الخبر نفسه فليس محلاً للقياس العقلي ، بل القياس العقلي الصحيح الصريح قاض بالتسليم له غاية التسليم مع ثبوت صدق الرسول وصحة الرسالة ، لأن ما أخبر عنه الرسول ﷺ من الغيبيات الإلهيات لا نظير له تقاس عليه ، ولذلك أقسم الرب بربوبيته — وما أعظمه من يمين — على أنه لا إيمان إلا التسليم للرسول أتم التسليم وأخلصه من الشوائب . لأن أدلة وجوب التسليم قد استقرت فلم تعد محل نظر بل صار الشأن متعلقا بما يلزم منها . ، قال جل وعلا: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾النساء: ٦٥.

فاتخاذ القوانين الفلسفية أصلاً للنظر في خبر الرسول يقاس عليها ويحكم عليه بها خطأ منهجي فادح في نفسه ، هذا مع التسليم جدلاً بصحة القواعد الفلسفية وأقيستها من العلل وسلامتها من الأخطاء فيما هو محل للقياس ، فكيف يكون الأمر وثمة جملة علل ومواضع خطأ عديدة في القوانين الفلسفية وأقيستها فيما هو محل للقياس ، بل إنه لا يكاد يسلم شيء منها من خطأٍ أو نقص أو عيب .

الثاني : أن أولئك الفلاسفة الذين يسمونهم الحكماء لم يعرفوا النبوات ولم يعلموا أخبار الرسل عن الغيبيات وما وراء المشاهد ، بل كانوا مشركين يعبدون الأوثان لم يبعث فيهم نبي ولم ينزل فيهم كتاب ، فكانوا عُطْلاً من دليل علمي خبري يهديهم فيما سعوا إليه من قول في الرب

وصفاته وسائر الغيبيات ، فاستندوا بكليتهم على عقولهم ، يقيسون بها ما غاب عنهم على ما يشاهدونه ، من غير أن يكون لهم دليل صحيح بل ولا إشارة مؤنسة إلى أن الغائب عنهم نظير المشاهد حتى يصح القياس، فعَدِموا الخبر والقياس جميعاً ، فأحكامهم فاسدة وقوانينهم باطلة .

فمن جاءه خبر الرسول ﷺ فقد استغنى بعلمٍ يقينٍ حقٍ يأخذه عن الرسول ﷺ ويتابعه عليه مطمئنَ القلب منشرح الصدر ، فخبر الرسول هو الخبر الحق الذي يجب الإيمان به والقياس عليه والحكم به ، إذ هو وارد من جهة لا يتطرق إليها كذب بل ولا خطأ ولا كتمان لما يحتاج العبد العلم به ، قال الله في الرسول ﷺ : ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ﴾ التكوير: ٢٤ من الضن وهو المسك ، أي لا يمسك منه شيئاً أُمر أن يبلغكم إياه فيكتمه ، وفي قراءة متواترة صحيحة "بظنين " من الظنة ، وهي التهمة ، أي لا يتهم فيه بجنس تهمة لا بكذب أو خطأ ولا وهم ولا غفلة.

فمن لم يعرف لهذه النعمة قدرها ، ونكس فأخضع أخبار الرسول بعد أن آمن به رسولاً مخبراً عن ربه لأحكام هؤلاء الفلاسفة الذين لم يعرفوها وكذبوا وأخطؤوا في القول في موضوعها حُرِم طمأنينة القلب وانشراح الصدر ، وأحاط به الضيق والحرج، فيوقعه ما في قوانين الفلسفة من كذب وخطأ في شك لا يقين معه ، ويبقى في تردد لا ينتهي إلى جزم أبداً، ولذلك اعترف جماعة من أهل الكلام بالحيرة والشك كما هو معروف عن غير واحد منهم، وانتهت بهم الحيرة إلى طريقين : إما الاشتغال بإتباع شهوات الغي في البطن والفرج أو الرياسة والمال ونحو ذلك، وإما ادعاء أن الحيرة هي تمام المعرفة ومنتهاها ، ويروون

عن النبي ﷺ ((أعلمكم بالله أشدكم حيرة)) وأنه قال ((اللهم زدني فيك تحيراً))وهما مكذوبان عليهﷺ فلأهل الكلام جناية أصلية هي الإعراض عن خبر الرسول ﷺ ، وإنما مكّن في قلوبهم ذلك مع معرفتهم الرسول وانتحالهم ملته وانتمائهم إلى جماعته هو الشبهة الجاثمة على قلوبهم من أن قوانين المنطق قطعيات عقلية ، والعقل هو الذي يخاطبه الرسول ، وهو مناط التكليف بخبره ، وهو الذي به فهم خبره، وقد غفلوا بهذه الشبهة عن أصل الأمر وهو أن العقل يوصلك إلى الرسول ويدلك على صدقه وصحة رسالته ثم لا شأن له بعد ذلك ،

والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول

مذكور في غير هذه الكلمات[٢٤] .

كما توصلك الدلائل إلى الطبيب الخبير ثم إذا صرت بين يديه سلمته نفسك لم تعارضه بشيء وإن كلفك بما تكره .

ثم إن قوانين الفلاسفة هذه ليست قطعيات بل هي آراء من قبيل الخواطر والتخرصات ، يتسلط عليها الجهل والهوى فيستحسن منها من يستحسن إما لنوع جهل أو لغلبة هوى، فيعارضه فيما استحسن آخر يستحسن النقيض لاختلاف وجه العلم أو نوع الهوى ، وهكذا.. ولذلك لم يتفق أهل الكلام إلا على كلمة عامة مجملة هي تقديم العقل وقطعياته ، ثم اختلفوا وتناقضوا عند تحرير ما هوعقل قطعي يقدم ، حتى عند وضع قانون كلي وضع كل قانوناً رآه هو القانون ، فالرازي وضع قانوناً والغزالي كذلك وابن العربي وضع قانوناً .

(٢٤) أحال المصنف رحمه بيان فساد مقالة المتكلمين إلى ما قد فصله في موضع آخر من هذا الكتاب وفي غيره ، لأنه قد عمد في هذا الموضع إلى الإجمال في ذكر المقالات وبيان وجوه فسادها ، ومقالة المتكلمين هذه يشملها البيان المجمل الوارد في هذا الموضع لوجوه فساد أصولها في المقالتين السابقتين ، ولأن لهم وجوهاً مختلفة في تقريرمقالتهم التي بينا وجه مخالفتها المجمل للمقالتين قبلها فلم يبقى إلا بيان وجوه فساد هذه الوجوه المفصلة وهو يرد في مقام التفصيل.

قوله : (فساد مقالة هؤلاء) الفساد هوخروج الشيء عما ينبغي أن يكون عليه وعن كونه منتفعاً به ، والمقالة تطلق ويراد بها الألفاظ المقولة لأصحابها ، وتطلق ويراد بها المفهوم العقلي الذي تدل عليه أقوال أصحابها ومباحثهم وتقريراتهم ، وسماها مقالة لاجتماعهم على صورتها وإن اختلفوا في وجوه تقريرهم لها.

قوله : (وبيان تناقضها) التناقض هو اختلاف القولين بالإثبات والنفي بحيث يوجب لذاته صدق أحدهما وكذب الآخر ، فيلزم من التناقض صدق أحد القولين وكذب الآخر دائماً. وملاحظ في هذا حكم النقيضين الذي تقدم ذكره وهو أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ، إذا

وجد أحدهما ارتفع الآخر ولابد ، والقولان المتناقضان لا يصدقنا معاً ولا يكذبان معاً فإذا بطل أحدهما صح الآخر.

وتناقض مقالة هؤلاء المتكلمة من وجهين : الأول : تناقضها مع الحق الذي عليه أهل السنة، فيكون التناقض بين قول أهل السنة بإثبات وصف الله بصفاته وبين قولهم بسلب الصفات عن الله ، وهذا التناقض يوجب لذاته صدق قول أهل السنة وصحته وكذب قول هؤلاء وبطلانه. الثاني : تناقضها في ذاتها ، وذلك بين قولهم بإثبات الأسماء أو إثبات بعض الصفات وهذا صدق ، وبين نفيهم أن تقوم بذات الله صفة من صفاته وهذا كذب .

ثم إن من أحكام التناقض أن إمكان التوفيق بين القولين ينفيه فلا يكونان متناقضين ، وعدم إمكان التوفيق بين القولين يثبته فيكونان متناقضين. وههنا يمتنع التوفيق بين قول أهل السنة وقول هؤلاء المتكلمين لتنافيهما ، فأهل السنة يثبتون لله غاية الكمال وهؤلاء يثبتون غاية التعطيل ، وهذا يُثَبِّت التناقض. وكذا يمتنع التوفيق بين دعواهم إثبات وجود الله وإثبات أسمائه أو بعض صفاته وبين قولهم بنفي قيام الصفات بالذات ، لأن من لا صفة له لا وجود له ، ومن لا يتعين بوصف لا يتعين باسم ، ومن نفيت عنه صفة أن تقوم به لا يقوم به نظيرها المساوي لها ، وهذا يُثَبِّت التناقض.

هذا ، وقد جاء في نسخة من نسخ الكتاب (نواقضها) ومعناه ما ينقضها ، والنقض هو الإبطال ، وهو في اللغة ضد البرم ، ونقض المبرم يكون بتتبع طاقاته بالحل والفتل ، فيكون الكلام حينئذ في تتبع تقريراتهم بالنقض واحداً واحداً ، ولا يلزم مع هذا ذكر قول أهل السنة.

قوله : (بصريح المعقول) (صريح المعقول) هو المكشوف المراد به بلا احتمال كما تقدم قبل قليل.

قوله : (المطابق لصحيح المنقول) المطابقة : دلالة اللفظ على كل معناه كدلالة لفظ "الرحمن" على الذات وصفة الرحمة ، وسميت مطابقة لتطابق الفهم والوضع ،أي أن المفهوم من اللفظ هو عين المعنى الذي وضع له ، وهو في اللغة وضع الشيء على الشيء حتى يغطيه ، ومنه وصف الله تعالى السماوات بأنها (طباق) لأنها يغطي بعضها بعضاً ، ومنه سميت الداهية بـ"الطبَق" لأنها تعم وتشمل. والمراد بمطابقة المعقول للمنقول موافقته

فيما ورد به تمام الموافقة. ولا يكون صريح المعقول إلا مطابقاً لصحيح المنقول ، لا تكون بينهما معارضة بحال ، وإنما قد تقع معارضة صريح المعقول لما لم يصح من المنقول فهي معارضته مع ما ليس بنقل ، وتقع معارضة ما ليس بمعقول لصحيح المنقول.

وفي مطابقة صريح المعقول لصحيح المنقول بطلان أمرين : ١- بطلان الاستناد إلى الدليل العقلي مجرداً عن النصوص في إثبات الصفات. ٢- بطلان دعوى التعارض بين العقل والنقل مطلقاً.

تنبيه :

التناقض الحاصل بين منهج السلف ومنهج هؤلاء الزائغين من وجوه:

١- منهج السلف إتباع للرسل صلى الله عليهم وسلم ، أما منهج هؤلاء الزائغين فإتباع للكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب.

٢- الأصل في باب الصفات في منهج السلف الإثبات، أما الأصل في منهج هؤلاء الزائغين فهو النفي. والنفي أصل للعدم لا للوجود.

٣- النفي في باب الصفات في منهج السلف هو العائد إلى الصفات القائمة بالذات أن يكون فيها جنس نقص وهو يحقق كمال الصفات وكمال الذات بصفاتها ، أما النفي في منهج هؤلاء الزائغين فهو العائد إلى الذات أن تقوم بها صفة وهو تعطيل الذات عن الوجود لأن من لا صفة له لا وجود له.

٤- الإثبات في منهج السلف مفصل ليقرر أنواع المحامد القائمة بالذات ، أما الإثبات في منهج هؤلاء الزائغين فمجمل ليكون لغير معيَّن خارج الذهن.

٥- النفي في منهج السلف مجمل ليستغرق أجناس النقائص وأفرادها ويفصلون فيه عند إرادتهم تقرير تمام كمال ضد المنفي ، أما النفي في منهج هؤلاء الزائغين فهو مفصل ليمنع قيام أفراد صفات الإثبات بالذات.

٦- السلف أفردوا الله بكمالاته ونفوا أن يكون له مثل ، أما هؤلاء الزائغين فمعطلة تحقيقاً وتقديراً ، و ممثلة تقديراً وتحقيقاً. معطلة تحقيقاً في تفصيلهم نفي الصفات أن تقوم بالذات ؛ ووجه التعطيل هنا أن من لا صفة له لا وجود له ، ومعطلة تقديراً في إثباتهم المعاني العامة المجملة الكلية التي قالوا بها تقديراً أن هذا

وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات [(٢٥)].

الذي أثبتوه لا يعود على موجود خارج الذهن ولا يمكن تحصيله قط ، وممثلة تقديراً لما قام في نفوسهم من أن آحاد صفات الإثبات متماثلة في كل ذات تقوم بها ؛ ووجه التمثيل هنا أنهم يتوهمون تماثل الذوات المتميز بعضها عن بعض بخصائصه ، وممثلة تحقيقاً في تفصيلاتهم في النفي فمنهم من يقول بنفي تتماثل به الذات مع الممتنعات ، و منهم من يقول بنفي تتماثل به الذات مع المعدومات ، ومنهم من يقول بنفي تتماثل به الذات مع الجمادات.

٧- منهج السلف تعظيم للنصوص وعمل بها ، أما هؤلاء الزائغين فمنهجهم تنقيص للنصوص وتحريف لدلالاتها.

٨- السلف اطمأنوا إلى مراد الله في النصوص فآمنوا بها وأمروها كما جاءت –[وقد جاءت بوصف الله بصفاته القائمة بذاته]–، أما هؤلاء الزائغين فضاقت صدورهم بالنصوص لما أشربوه في قلوبهم من وهم فاسد فأوردهم الفرار منه في زعمهم في شر منه.

٩- السلف عبدوا الله الإله الحق ، أما هؤلاء الزائغين فقد عبدوا ممتنعاً أو معدوماً أو صنماً.

١٠- السلف أقاموا الملة ، أما هؤلاء الزائغين فحرفوا عن الملة.

تحرير أصل فساد مناهج التعطيل :

(٢٥) بعد أن فصل المصنف رحمه الله مقالات الزائغين المقررة لطريقتهم المخالفة لطريقة المرسلين في باب الصفات والمجتمعة على النفي المفصل والإثبات المجمل الذي دلالته نفي

أيضاً ، وتكلم في كل مقالة عن وجوه فسادها على الإجمال ، عاد إلى أصل طريقتهم التي اجتمعوا عليها محرراً أصل فساد طريقتهم الذي منه ورد عليهم الباطل وله خالفوا طريقة المرسلين.

فبين رحمه الله أن أصل ضلال منهجهم في ثلاثة أمور :

الأول : (**الإعراض عن مورد الكلام في صفات الله**) وذلك بتركهم الحق في هذا الباب وهو ما أُنزل إلى الرسول ، فلم يقفوا عند نصوصه ولم يقبلوا دلالاتها.

الثاني : (**مناقضة ما تقتضيه ضرورة العقل من وجوب التسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات**) وذلك بمخالفتهم الصواب الذي تقتضيه المعقولات التي لجأوا إليها ، فساووا بين المختلفات وفرقوا بين المتماثلات.

الثالث : (**الرجوع على نصوص السمع بالتأويلات والتحريفات لتتوافق مدلولاتها مع ما وقعوا فيه من مناقضة للعقل**) وذلك بالقرمطة في السمعيات بعد سفسطتهم في العقليات.

وسبب سلوكهم هذا المنهج أنه كان قد قام في قلوبهم وهم كبير باعتقادهم عقيدة كلية هي أن كل متصف بالصفات فهو جسم حادث ، فلما وجدوا في النصوص وصف الرب بالصفات وذلك يقتضي في وهمهم تسويته بالمحدثات فروا عن النصوص ومنهجها إلى معقولات رتبوا منهجها تقتضي في زعمهم منع تشبيه الرب بالمحدثات لأن هذا تنقيص له وهو كامل.

ولما كان الأصل العقلي الصحيح أن كل موجود فوجوده لصفات قامت بها ذاته ، وأن من لا صفة له لا وجود له، وقد أقروا بوجود الرب فلابد من صفات تقوم به ، وهم قد اتهموا الصفات التي وصف نفسه بها بأنها تشبيه له بالمحدثات ، ذهبوا يرتبون له صفات تمنع تشبيهه بالمحدثات في زعمهم فوصفه بعضهم بصفات الممتنع وجوده و بعضهم بصفات المعدوم الذي لم يوجد وبعضهم بصفات الجمادات. ففروا من تشبيهٍ إلى تشبيه ، والتشبيه الذي فروا إليه شر من التشبيه الذي فروا منه ، فقد فروا من تشبيهه بالموجود الثابت إلى تشبيهه بالممتنع أو المعدوم ، والموجود أثبت وأكمل من الممتنع ومن المعدوم ، أو بالموجود العاجز الناقص.

فخرجوا عن مقتضى الشرع وعن مقتضى العقل فخالفوهما كليهما.

ذلك أنهم في باب الصفات وهو غيب لم يشاهد ولا نظير له في الشاهد يقاس عليه ولا مورد له إلا الخبر عن الشرع ؛ قد خرجوا عن مقتضى الشرع بتركهم متابعة نصوص الشرع التي هي مورده واعتمدوا المعقولات التي لا محل لنظرها وقياساتها فيه طريقاً للقول فيه ، ولما كان أساس صحة الأحكام العقلية إنما هو في التسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات ، وكان كل ترتيب عقلي خاطئ فاسد فعلَّته في التفرقة بين المتماثلات والتسوية بين المختلفات ، وأنهم قد فرقوا بين المتماثلات وساووا بين المختلفات فقد خرجوا عن مقتضى العقل أيضاً كما خرجوا عن مقتضى الشرع. ثم سلطوا هذا العقل الفاسد الذي انتهجوه على النصوص وألزموها به ، فعطلوا دلالاتها وأخذوا يحرفون في ألفاظها ومعانيها لِتُطَابق معقولاتهم الفاسدة التي قرروها. فجاءت تقريراتهم العقلية سفسطة في القضايا العقلية وضوابطها وقرمطة في النصوص الشرعية ودلالاتها.

ولو أنهم أخذوا بمقتضى العقل فساووا بين المتماثلات وفرقوا بين المختلفات لصاروا إلى القول بما يقتضيه الشرع وعندها يسلكون مسلك أهل العلم فيسلمون للنصوص ويتابعونها.

والمتماثلات التي فرقوا بينها هي المعاني المفهومة في العقل من ألفاظ الصفات المجردة عن الإضافة التي يوصف بها الخالق والمخلوق ، مثل لفظ " السمع" فإنه بهذا الإطلاق والتجريد عن الإضافة معناه واحد حيث أُضيف ، فمعناه : إدراك المسموعات ، وبهذا المعنى يُفهم معنى السمع وبه يُفسر ، ولا يُفهم معنى السمع إذا أُضيف إلا به ، وهذا المعنى عام في الذهن يصح ورود السؤال على قائله : أي سمع تريد ؟ سمع الخالق أم سمع المخلوق؟ . و المختلفات التي ساووا بينها هي الحقائق التي يكون عليها المعنى عند إضافته إلى موجود خارج الذهن وتقييده بخصائص المضاف إليه ، وهذه الحقائق مختلفة الكيفيات وإن كانت لمعنى واحد ، فقولك : "سمع الخالق" فمرادك الحقيقة التي عليها إدراك الخالق للمسموعات ، وهي مجهولة ولا طمع في معرفتها لكن هذا لا يمنع فهم أن الخالق يدرك المسموعات والإقرار بذلك مع الإقرار بجهل حقيقته التي هو عليه مع الإقرار بأنها مقيدة بخصائص الخالق وهو أنه ليس كمثله شيء فليس كسمعه سمع ، وقولك "سمع الخالق" تعيَّن به مرادك فلا يصح ورود السؤال عليه : أي سمع تريد؟. وقولك : "سمع زيد" فمرادك الحقيقة التي عليها إدراكه المسموعات ، وهي معلومة مقيدة بخصائصه المعلومة فهو يسمع بآلات هي الأذن بصماخها

الذي يتلقى الصوت ثم يمر من تجويفاتها إلى الدماغ ، وفي هذا القدر من الحقيقة يتساوى مع بقية أفراد جنسه ثم يختص عن غيره بصورة الأذن كيف هي وبضعف السمع وقوته وهكذا ، وقولك "سمع زيد" تعيَّن به مرادك فلا يصح ورود السؤال عليه : أي سمع تريد؟.   وإذا قلت : "سمع آلة التسجيل" فمرادك الحقيقة التي تحصل بها الآلة المسموعات ، وهي معلومة مقيدة بخصائص الآلة فهي تسجل الصوت بقرص من حديد وبلاستيك ومغناطيس يتصل بأسلاك تصله بمنفذ الطاقة الكهربائية و بقطع التسجيل في الآلة، وقولك "سمع آلة التسجيل" تعيَّن به مرادك فلا يصح ورود السؤال عليه : أي سمع تريد؟.

وهؤلاء الزائغين جعلوا المفهوم في الذهن من ألفاظ الصفات هو عين حقائقها القائمة في المخلوق خارج الذهن ، فلم يبق للفظ عندهم مفهوم وحقيقة ، بل حقيقته التي هو هي عليها في المخلوق هي عندهم معناه العام المفهوم في الذهن وبه يفسر اللفظ ، فلا معنى للسمع عندهم إلا سمع زيد بأذنه وآلاته وهيئة حصوله ، فحيث أُضيف فهو هو ، فإن قلت عندهم : "سمع الخالق" فمرادك عندهم سماعاً هو كسماع زيد لا غير. ففرقوا بين المتماثلات وهي المفهومات العامة حيث أُضيفت ، كمعنى السمع العام حيث أُضيف، وساووا بين المختلفات وهي الحقائق المضافة المخصِّصة للمفهوم العام كحقيقة سمع زيد.

هذا أصل ما وقعوا فيه من تسوية وتفرقة ، ثم قد ظهرت نتائجه في كل مقالة ، فمن أثبت الوجود ونفى بقية الصفات فقد فرق بين المتماثلات في الحكم ، ومن أثبت الأسماء ونفى الصفات فقد فرق بين المتماثلات في الحكم ، ومن أثبت بعض الصفات ونفى الأخرى فقد فرق بين المتماثلات في الحكم.

ومن سلب النقيضين فقد ساوى بين المختلفات بتسويته بين النقيضين في الرفع فرفعهما جميعاً والنقيضان لا يرتفعان بل رفع أحدهما إثبات للآخر ولابد ، ومن جعل الصفة هي الموصوف وجعل الصفة هي الصفة الأخرى فقد ساوى بين المختلفات.

قول المصنف رحمه الله : (وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه) أما الغالية ففروا من التشبيه ؛ من تشبيهه بالموجودات وبالمعدومات ، ووقعوا في التشبيه أيضاً ؛ تشبيهه بالممتنعات ، وهذا شر من الذي فروا منه ، فالموجودات أثبت وأكمل من الممتنعات التي لا يمكن وجودها ، وهي أثبت وأكمل من المعدومات التي لم توجد مع إمكانها. وأما

المتفلسفة ففروا من التشبيه ؛ من تشبيهه بالموجودات في الوجود ، ووقعوا في التشبيه أيضاً ؛ تشبيهه بالكليات العقلية التي لا وجود لها إلا في العقل فقط لا تكون خارجه ، والموجود في الخارج أثبت وأكمل من مجرد معان لا تفعل ولا صفة لها إلا المفهوم في العقل. وأما المتكلمة ففروا من التشبيه ؛ من تشبيهه بالموجودات الناقصات ، ووقعوا في التشبيه أيضاً؛ تشبيهه بالموجودات الناقصات.

قوله : (مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات) أي أن هذا التناقض في الفرار من شيء والوقوع في نظيره وشر منه لا يكون إلا مع التحريفات في السمعيات ألفاظها ودلالاتها وفي العقليات ضرورياتها وصرائحها ، ومع التعطيلات تعطيل الوجود عن موجد وتعطيل الموجد عن وجوده وتعطيله عن كماله ، وتعطيل النصوص عن دلالاتها ، وتعطيل العقول عن ضرورياتها. هذا لازم من ذلك التناقض لا يكون إلا بها ولا تكون إلا منه.

قوله : (ولو أمعنوا النظر) أي أجروه بتروٍّ واستقصاء.

قوله : (لسوّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات) أي لسووا بين المتماثلات الحاصلة في الصفات التي تضاف إلى الخالق وإلى المخلوق وهي معانيها العامة التي لا تُفهم إلا بها ، ولفرقوا بين المختلفات الحاصلة في هذه الصفات وهي حقائقها التي يختص كل منها بمن أضيفت إليه فلا تضاف إلى الآخر.

ولما كان عمل العقل لتحصيل العلم هو القياس ، و القياس يقتضي التسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات وأي قياس نتيجته تسوية بين المتماثلات وتفرقة بين المختلفات فهو قياس فاسد ، كان ما تقتضيه المعقولات هو تفسير معاني ألفاظ الصفات المضافة إلى الخالق و إلى المخلوق بمفهوم واحد مع العلم بالفرق بين المضاف إلى الخالق وبين المضاف إلى المخلوق في حقيقته التي هو عليها صفة للخالق تخصه وصفة للمخلوق تخصه.

قوله: (ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد) أي لأدى بهم تسليمهم لما تقتضيه المعقولات إلى التسليم لما ورد في النصوص من وصف الله بصفاته لأن مقتضى العقل موافق لصحيح النقل لا يعارضه ، ولكانوا بهذا من جملة أهل العلم وعلى منهجهم واعتقادهم ، ولعلموا أن طريق الرسل هو الحق الذي يعصم من الضلال ويهدي إلى مراد الله.

قوله : (ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات) المجهولات هي ترتيباتهم التي خرجوا بها عن مقتضى العقل ، كسلب النقيضين والنقيضان يمتنع ارتفاعهما فسلبهما منهج مجهول لا يُعرف العمل به وعلم مجهول لا يمكن فهمه ، وكإلزام الموجود في الخارج صفات الوجود الذهني الذي لا يُحصَّل خارج الذهن فهذا منهج مجهول لا يُعرف العمل به وعلم مجهول لا يمكن فهمه ، وكتجريد الأسماء العديدة المختلفة الألفاظ والمعاني للذات الواحدة عن مدلولها الحق المفهوم وجعلها شيئاً واحداً لا فرق فيه ، فهذا منهج مجهول لا يُعرف العمل به وعلم مجهول لا يمكن فهمه.فهذه مجهولات وليست معقولات وإن ألبسوها صورة الترتيبات العقلية.

قوله : (يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات) " السفسطة" هي مغالطة الحقائق بمقدمات مشبهة بها وليست منها ، فيسلكون بالسفسطة سبيل منازعة الحق والمشاغبة عليه ، ومثال هذه السفسطة مغالطتهم للحقيقة العقلية في أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بمقدمة مشبهة بالحق وليست حقاً وهي دعواهم أن امتناع نفي النقيضين يكون عمن يقبلهما أما ما يقبلهما فلا ، وهذه مغالطة فاسدة سيأتي تفصيل الشيخ لوجوه فسادها في ثلاث مواضع من كتابه هذا ، أحد هذه الوجوه العديدة التي سنقف عليها في كلام الشيخ أن الوجود والعدم نقيضان لا يرتفع أحدهما عن شيء قط وقد رفعوهما عن الباري فقالوا : لا موجود ولا معدوم.

و"القرمطة" هي سلوك طريقة القرامطة ، وهي أن يجعلوا للنص ظاهراً هو ما يبدو من لفظه وهو غير مراد؛ وباطناً هو الحقيقة المرادة ثم يرتبون معنى يريدون تمريره ويجعلونه هو الباطن ، فيقول هؤلاء الزائغون: ظاهر النص التمثيل وهو غير مراد ثم يرتبون تأويلات على ما يسمونه بمجازات الألفاظ ويجعلون هذه التأويلات هي مراد النص ، فيسلكون بالقرمطة سبيل التعطيل والتأويل ، تعطيل النص عن مدلوله و تحميله التأويلات الباطلة.

وكلا السبيلين أحدهما شر من الآخر من وجه ، فالسفسطة شر من القرمطة من حيث أن فيها إخراج الباطل في صورة الحق تمويهاً على المتلقي وخداعاً له بحيث يتوهم أن هذا الباطل هو الحق فيقبله ويقف عنده ، أما القرمطة ففيها إبقاء صورة الحق والإحالة إلى الباطل فيمكن للمتلقي والحال هذه أن يقف عند الحق ويعرض عن الباطل ، والقرمطة شر من

وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لابد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن المحدث لابد له من محدث، والممكن لابد له من واجب، كما قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقاً خلقهم .

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى (الوجود) أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول (عاقل) – إذا قيل : إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود – إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى (الشيء) و (الوجود)، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما[(٢٦)].

السفسطة من حيث أنها مغالطة للنص الشرعي المنزه عن الخطأ والباطل ، أما السفسطة فهي مغالطة في العقليات التي هي مظنة الخطأ وإنما تُضبط بالشرع.

تقرير وجه بطلان ما وقعوا فيه من تفرقة بين المتماثلات وتسوية بين المتفرقات عقلاً :

(٢٦) بعد أن عين المصنف رحمه الله أصل فساد منهج الزائغين في باب الصفات وأنه في تسويتهم بين المختلفات وتفرقتهم بين المتماثلات أخذ يقرر وجوه فساده عقلاً وشرعاً – [والتقريرهنا بمعنى التحقيق والتثبيت لحمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه وإلجائه إليه] –.

وفي هذه الفقرة قرر رحمه الله وجه البطلان عقلاً ، فبين ثلاثة أمور معلومة بضرورة العقل لابد من الوقوف عندها والقياس على نتيجتها :

١– العلم بضرورة العقل بأن الخالق موجود لدلالة مخلوقاته على وجوده.

٢- العلم بضرورة العقل باتفاق الخالق والمخلوق في مسمى الوجود فكلاهما يوصف بالوجود فالخالق موجود والمخلوق موجود.

٣- العلم بضرورة العقل بأن وجود الخالق ليس هو وجود المخلوق ، بل لكل منهما وجود يخصه يليق به ، فوجود الخالق واجب بالذات غني عما سواه قديم أزلي ، أما وجود المخلوق فممكن غير واجب يقبل الوجود والعدم.

فصار معلوماً بضرورة العقل أن اتفاق الخالق والمخلوق في اسم الوجود بمعناه العام المعلوم في الذهن الذي به يُفسَّر لفظ "الوجود" لا يلزم منه تماثل وجود كل منهما في حقيقته القائمة خارج الذهن .

فتقرر بهذا تماثل مسمى الوجود في معناه العام الذهني وافتراقه في معناه العيني خارج الذهن ، واتفاق الخالق والمخلوق في مفهوم وجودهما واختلافهما في حقيقته المختصة بكل واحد منهما.

ولولا هذا التماثل في المعنى العام للفظ الوجود لتعذر العلم بمعنى وجود الله ولتعذر الإيمان بوجوده تعالى لتعذر معنى مفهوم يحصل به الإيمان.

وعلى هذا المتقرر في وصف الوجود والإخبار به عن الخالق يجري القياس في بقية الصفات سواءً بسواء ، فيوصف الخالق بالسمع ومفهوم سمعه جل وعلا هو مفهوم سمع المخلوق ولكن حقيقته أعلى وأجل ليس كمثله سمع ، وهذه صورة الإيمان بأن الخالق سميع ، وهكذا في بقية الصفات العلى.

وقد ابتدأ المصنف رحمه الله تقريره ببيان الدليل العقلي على وجود الله ،

فقال: (وذلك أنه قد علم بضرورة العقل) أي التي لا تندفع لا من جهة البديهة ولا من جهة الحس.

قال : (أنه لابد من موجود) في نسخة : "موجد" مكان "موجود" والمراد : موجد موجود.

قال : (قديم غني عما سواه) هذه خصائص وجود الموجد ، وقد تقدم شرحه.

قال : (إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع) هذا وجه عدم اندفاع ضرورة العقل للإقرار بموجد من جهة الحس ، فالحس قاض على العقل بأن الموجودات المشاهدة كالحيوان والمعدن والنبات محدثات ، ودليل كونها

محدثة ما نشاهده من مشاهد حدوثها بعد عدم ، فهي ممكنة – [والإمكان هو كون الشيء في نفسه جائز الوجود والعدم]– فوجودها بعد عدم دل على عدم امتناعها لأن الممتنع لا يمكن وجوده ، وعلى عدم وجوبها لأن الواجب لا يجوز عليه الحدوث .

قال : (وقد علم بالاضطرار أن المحدث لابد له من محدث، والممكن لابد له من واجب)

هذا وجه عدم اندفاع ضرورة العقل للإقرار بموجد من جهة البديهة ، أي قد علم بضرورة البديهة ، فإن من الأوليات التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين أن المحدَث لابد له من محدِث أحدثه بعد أن كان عدماً ، وأن الممكن الذي يجوز عليه الحدوث والعدم لابد له من واجب يُحدثه من عدم ويعدمه بعد إيجاده.

وهذا الدليل العقلي المتقرر بضرورة العقل قد أقام الله به الحجة على خلقه أنه خالقهم في كتابه ، ولذلك قال المصنف : (كما قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقاً خلقهم)

فالآية خطاب لمن يعلم أن المحدَث لابد له من محدِث ، لأن فيها استفهاماً تقريرياً يمتنع أن يكون جوابه غير المعلوم المستقر في النفوس ، ولذلك استغنى بالاستفهام عن ذكر جوابه لأنه لا جواب غيره.

وفي قوله تعالى : ﴿ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ ﴾ فيه ثلاثة أقوال : ١– من غير خالق. ٢– من غير مادة. ٣– من غير عاقبة وجزاء أي لغير غاية. والمعنيان الثاني والثالث هما مضمون المعنى الأول ولذلك اكتفى المصنف رحمه الله به ؛ فإن من خلق من مادة وخلق لغاية لم يخلق من من غير خالق ، فهو مخلوق من خالق خلقه من مادة لغاية.

وبعد أن قرر المصنف دلالة وجود الموجودات الممكنة المحدثة على وجود الموجد الواجب بنفسه القديم الأزلي انتقل إلى تقرير أن اتفاقهما في مسمى الوجود لم يمنع اختلافهما في حقيقته ،

فقال : (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى ((الوجود)) أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه) قوله : (لا يلزم من اتفاقهما في مسمى "الوجود") المسمى يطلق على مرادين

: الأول : المعنى المفهوم الحاصل في الذهن الذي وُضع الاسم للتعبير عنه ، أي المعنى العام للاسم. الثاني : ما صدق عليه المفهوم أو ما قام به المفهوم خارج الذهن ، أي محل المعنى الموجود في الخارج فيكون المراد الحقيقة التي هو عليها في ما أضيف إليه خارج الذهن. والمراد هنا الأول ، ولذلك قال رحمه الله : (واتفاقهما في اسم عام) ففسر "اتفاقهما في مسمى الوجود" بـ"اتفاقهما في اسم عام" ، والاسم العام هو اللفظ الذي ليس له إلا معنى عاماً في الذهن لا يمنع وقوع الشركة فيه، وهو المفهوم قبل تقييده بإضافة تخصه بالمضاف إليه.

قوله : (واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره) أي واتفاقهما في المعنى المفهوم المحصل في الذهن للفظ الوجود عاماً مطلقاً لا يقتضي تماثلهما في المعنى المقيد بالإضافة التي خصته بالمضاف إليه ولا في حقيقته الحاصلة خارج الذهن ، فليس معنى لفظ:"وجود الخالق" هكذا بتقييد الوجود بالإضافة إلى الخالق مماثلاً للفظ : "وجود المخلوق" هكذا بتقييد الوجود بالإضافة إلى المخلوق ، ليس مماثلاً له لا في الذهن ولا في الخارج وإن كان معنى الوجود العام هو المراد من لفظ الوجود في الإضافتين كليهما. فلا يقول عاقل : إن وجود الخالق مماثل لوجود المخلوق وإن كان يقول بأن معنى الوجود واحد.

و (التماثل) هو اشتراك الموجودين في الصفة وتساويهما فيها من كل وجه. و (الإضافة) نسبة الشيء إلى الشيء. و (التقييد) خلاف الإطلاق ، فالمطلق هو الخالي عن الصفة والشرط والاستثناء ، والمقيد مافيه أحد هذه الثلاثة. و (التخصيص) الحكم بثبوت المخصَّص لشيء ونفيه عما سواه.

تنبيه :

التقييد والتخصيص هنا إنما وقعا بالإضافة ؛ إضافة الاسم العام للفظ الوجود في الذهن لمعيَّن في الخارج ، وكان التعبير بالإضافة كافياً للدلالة على التقييد والتخصيص من غير حاجة لعدهما في الذكر ، ولكن فعل المصنف رحمه الله هذا أتم بياناً ، إذ فيه تفصيل وجوه خروج الاسم العام عن الإطلاق ، فإذا كان المطلق هو ما عري عن الصفة والشرط والاستثناء وصح وقوع الشركة فيه ، فإن الإضافة استثنت أحد الشركاء فقيدت المطلق به ، وهذا التقييد قيد المعنى العم بالصفة التي لا تقوم إلا بذات معينة ، فحكم هذا التقييد بتخصيص الصفة

بالذات الموصوفة بها دون سواها من الذوات ، فالإضافة استثنت الفرد عينه من بقية الشركاء في المعنى ، والتقييد قيد المعنى العام بالصفة التي لابد لها من محل تقوم به خارج الذهن ، والتخصيص اشترط الصفة في هذا الموصوف عينه دون سواه ، فرجعت الإضافة على المطلق بالاستثناء والوصف والشرط.

قول المصنف رحمه الله : (فلا يقول عاقل – إذا قيل : إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود – إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى ((الشيء)) و ((الوجود))، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه) فيه ضرب مثالٍ لاطراد القاعدة المقررة وهي اتفاق الشيئين في معنى صفة يوصفان بها لا يقتضي تماثلهما في حقيقتها القائمة في كل واحد منهما ، وتقرير أن هذا عام في كل مشترَكَيْن في اسم صفة من الصفات سواءً في ذلك اشتراك الخالق والمخلوق أو اشتراك المخلوق والمخلوق، والمثال هو : لو أن قائلاً قال : العرش شيء موجود والبعوض شيء موجود ، فلا يقول عاقل قط لمجرد اشتراكهما في اسم "شي" واسم "موجود" – [وهما لا يشتركان في شيء خارج الذهن إلا في هذين]– : إن في هذا تمثيل العرش بالبعوض وجعلهما مثلين متساويين، ثم يحكم بتعطيل أحدهما عن الصفتين ليمنع التماثل ، هذا لا يقوله عاقل قط ، بل العاقل يقر لكل واحد منهما بالوصفين كليهما ويقول بأن العرش شيء والبعوض شيء وليست شيئية العرش مثل شيئية البعوض بل لكل منهما شيئية تخصه وتليق به ، والعرش موجود والبعوض موجود وليس وجود العرش مثل وجود البعوض بل لكل منهما وجود يخصه ويليق به. فإذا كان هذا في ما اشترك فيه المخلوق والمخلوق من الصفات ففيما اشترك فيه الخالق والمخلوق أولى.

و (الشيء) في اللغة اسم يقع على كل ما يخبر عنه ، فيشمل الموجود والمعدوم ممكناً كان أو ممتنعاً ، فهو اسم تعلق به مجرد الإخبار ، لا دلالة له في ذاته على وجود أو عدم ، إنما تكون الدلالة في المخبر عنه به ، ولذلك انقسم المخبر عنه إلى شيء وإلى ما ليس بشيء. والشيء هو أعم العام ، ويقابله لفظ الجلالة :الله" فهو أخص الخاص ، ولذا فالشيء ليس اسماً لله لعمومه الأعم بل هو خبر عنه جل وعلا.

ولفظ "الشيء" غير مشتق ، وهو الصحيح ، وقيل هو مشتق ، وجعلوه مصدر "شاء" ، وقالوا هو على معنيين : "شائي" اسم فاعل ، وهذا المعنى هو المراد في إطلاقه على البر سبحانه. و"مشيء" اسم مفعول وهو معناه في إطلاقه على الخلق.

أما في الاصطلاح فـ"الشيء" خاص بالموجود ، وهو : الموجود الثابت المتحقق في الخارج ، فهو يرادف "الثابت" و " الموجود".

والشيئية نوعان :

الأول : شيئية ثبوتية ، أي يثبت لها اسم الشيء ، وهي قسمان : ١- وجودها في الأعيان – خارج الذهن – ، وهي الذوات عُلم بوجودها أو لم يعلم. ٢- وجودها في العلم ، وهو ثلاثة : • ما يوجد في العلم والعين كذات الله. • ما يوجد في العلم لا في العين مع إمكانه في العين ، وهي الممكنات التي لم توجد. • ما لا يوجد في العلم ولا في العين ، وهو أمران : – ما لا يمكن وجوده مع إمكان تصوره في الوهم ، وهو الممتنع ، ومثاله قولك : عش أبداً ، فهذا لا يكون في الوجود لكنه يُتصور في الوهم.

– ما لا يمكن وجوده ولا تصوره في الوهم ، وهو المحال ، ومثاله : قولك : الجسم أسود أبيض في حال واحدة ، فهذا لا يكون ولا يتصور.

الثاني : شيئية وجودية ، أي يثبت لها صفة الوجود ، وهو وجود الذوات خارج الذهن .

والشيئية الوجودية أخص من الشيئية الثبوتية ،والفرق بينهما أن الثبوتية يمكن تسليط النفي عليها لأنه ليس فيها إلا مجرد ثبوت الاسم أما الوجودية فلا يمكن تسليط النفي عليها.

قوله : (بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل : هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما) بيَّن المصنف هنا الصورة التي يكون عليها معنى الصفة في الذهن إذا أُضيفت إلى موصوفَيْن في الخارج ، وهي أن يعمم الذهنُ المعنى المشتركَ عليهما مع تخصيص الحقيقة التي يقوم بها المعنى في كل منهما ، فإذا قيل : هذا موجود وهذا موجود فإنه لا يفرق بين مفهوم وجود هذا ووجود هذا بل يفرق بين هيئة وجود هذا التي تقوم به وبين هيئة وجود هذا التي تقوم به ، فيجعل لكل واحد منهما وجوداً حقيقياً يخصه لا يشاركه فيه وجود الآخر ، وكلاهما موجود.

قوله : (يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق) أراد بـ"المشترك" الاشتراك في المعنى وهو اشتراك الأفراد في معنى الاسم ، وليس هو بالاشتراك اللفظي الذي هو اشتراك الأفراد في لفظ الاسم دون معناه كاشتراك العين الباصرة والبئر والذهب في اسم العين. وقد أكد مراده هذا بقوله : " كلياً" ، والكلي هو لفظ لا يمنع تصور معناه وقوع الشركة فيه ، فهو لفظ يفيد اشتراك كثيرين في معناه. ثم زاد مراده تأكيداً بقوله:"هو الاسم المطلق" أي المجرد عن الإضافة، وقد تقدم بيان معنى الاسم المطلق.

قوله : (مع أن الاسم حقيقة في كل منهما) أي أن مفهوم الاسم صفة قائمة بذات كل منهما حقيقة خارج الذهن وليس إطلاقاً مجرداً.

وبناء على ما تقدم فإن ضرورة العقل قاضية بالتسوية بين مفهوم الصفة الذهني الذي وُضع لفظها للتعبير عنه إن ورد صفة للخالق أو ورد صفة للمخلوق لتماثله فيهما ، فمفهوم صفة الخالق الذي يُفسَّر به معناها هو عينه مفهوم صفة المخلوق الذي يُفسَّر به معناها ، وقاضية بالتفريق بين الحقائق التي تكون عليها الصفة خارج الذهن في الذوات التي تقوم بها ، فليست حقيقة صفة الخالق القائمة به كحقيقة صفة المخلوق القائمة به وإن كان مفهوم الصفة واحد فيهما. فالمفهوم هو القدر المشترك بين الصفتين والحقيقة هي القدر المميز بينهما. والقدر المشترك الذي هو المفهوم يحصل في الذهن بمجرد سماعه اللفظ، أما القدر المميز وهو الحقيقة فلا يحصل في الذهن إلا بعد مشاهدة العين التي أضيف إليها اللفظ ، أما إذا لم تُشاهد الذات عينها التي أضيف إليها اللفظ فإن الذهن إنما يحصِّل العلم بقيام مفهوم اللفظ بالذات ليس إلا وتبقى حقيقته وهيئة قيامه بالذات غيباً عنه. ولولا القدر المشترك الذي هو المفهوم لما حصَّل الذهن علماً قط بالغيب الموجود. فلولا علمنا بالمعاني المفهومة من ألفاظ الصفات المضافة للخالق حال إطلاقها مجردة عن إضافة وتخصيص لما علمنا أن هذا المعنى يقوم بذاته على حقيقة تليق بها ولما علمنا شيئاً عنه سبحانه ، ولكان أجهل مجهول إلينا تعالى الله وجلَّ ولما حصل إيمان بالخالق قط ولما أمكن أن يحصل إيمان به ولما كان للتكليف بالإيمان به وعبادته بأسمائه وصفاته محل بل يكون عبثاً محضاً تعالى الله وجلَّ ، ولكانت صفات الخالق المضافة إليه ليست سوى حروف يُصوِّت بها العبد وليست كلاماً ذا معنى، فانظر إلى إيمان هذه صورته أن يصوِّت العبد بحروف لا يفهم منها شيئاً قط !! ، فأي

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص(٢٧).

معنى لتكليف بمثل هذا؟! وأي معنى لإنزال الكتب وإرسال الرسل لتكليف بمثل هذا؟! وأي محل لبعث وحساب خلق داري الجزاء لتكليف بمثل هذا؟!.؟!. هل يصح في العقل أن تكون صورة الإيمان مجرد أصوات يصوَّت بها وأن يكون موضوع الإيمان أجهل مجهول؟؟!.

فصار هذا القدر المشترك بين الخالق والمخلوق في الصفات المضافة إليهما هو مفتاح الإيمان بالرب وبابه المفضي إليه وآلته التي يحصل بها. هذا مقتضى العقل ، ولكن هؤلاء الزائغين ناقضوه وقلبوا قضيته فجعلوا ما هو باب الإيمان وآلته باباً وآلة للكفر والضلال فمنعوا لأجل هذا القدر المشترك أن تقوم بالخالق صفة وأن يعود المخلوق على ربه بصفة يعرفه بها ويتعبده بها بدعوى وهمية ضالة عبثية كاذبة مناقضة للضروريات أن هذا القدر المشترك في المفهوم يوجب التماثل في الحقائق ، وذلك أنهم لم يجعلوا تفسيراً مفهوماً لألفاظ الصفات إلا حقائقها القائمة في الآدمي وجعلوا هذا التفسير الممتنع عقلاً لازماً لألفاظ الصفات حيث أضيفت ، فجعلوا تفسير لفظ "السمع" – مثلاً – هو الأذن والصماخ التي في الآدمي لا معنى له في الذهن إلا هذا ، فهو معناه حيث أضيف ، فساووا بين الحقائق المختلفة ، ولم يقروا بالمعنى الذي يفهمه الذهن ابتداء من لفظ الصفة إذا سمعه مجرداً عن إضافة وتخصيص وأنه هو القدر الذي تشترك فيه حقائق صفات الموصوفين خارج الذهن على اختلافها وبه تكون الدلالة على هذه الحقائق لا أنه هو هي ، وجعلوا حقيقة الصفة في الآدمي هو مفهوم لفظ الصفة التي تفسر به لا غير فإذا أضيف إلى غير الآدمي كان هذا تمثيلاً له به، سبحانك هذا بهتان عظيم.

تقرير وجه بطلان ما وقعوا فيه من تفرقة بين المتماثلات وتسوية بين المتفرقات شرعاً :

(٢٧) قرر المصنف رحمه الله في هذه الفقرة وجه البطلان الشرعي لما أحدثه هؤلاء من تفريق بين المتماثلات وتسويتهم بين المختلفات ، وتفسيرهم مفهوم معاني ألفاظ الصفات بحقائقها القائمة بالآدمي ليس إلا ، فلم يفرقوا بين المفهوم و الحقيقة المختلفين ، فعينوا حقيقةً من الحقائق المختلفة للصفة خارج الذهن وجعلوها هي مفهوم لفظها الذي تفسر به لا غير فيكون متماثلاً في الذهن بين الموصوفين المختلفين فقال : (ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص) الإشارة في قوله : (ولهذا) إلى المعلوم المستقر في الفطرة وضروريات العقل الأولية من التسوية بين مفهوم الصفة المتماثل حيث أضيف مع التفرقة بين حقيقتها المختلفة في المضافة إليهم ، ومن اتفاق الموصوفين بالصفات في معانيها المفهومة مع اختلافهم في حقائقها القائمة في كل منهم المختصة به المميزة له عن الآخر ، وأنه لا يمكن تحصيل مفهوم الاتصاف بالصفات إلا بهذا وإلا فليس ثمة معنى يمكن فهمه وتحصيله البتة.

وهذا هو وجه البطلان الشرعي لما أحدثه هؤلاء الزائغون ؛ أن الشرع أقر الضرورة العلمية العقلية وخاطب خلقه بمقتضاها ، فوافق العقل الصريح الشرع الصحيح ، وصار عقل هؤلاء الزائغين مناقضاً للعقل الصريح ومخالفاً للشرع الصحيح ، فهو بدعة عقلية وبدعة شرعية.

ومعنى عبارة المصنف رحمه الله : أن الله عرَّف خلقه بصفات نفسه وكلفهم بالإيمان بها بخطابٍ استند فيه إلى المعلوم المستقر في نفوسهم من العلم بمعانيها مع التفرقة بين أعيان المتصفين بها ، ولذا سمى صفات نفسه بأسماء صفات خلقه، بألفاظها المتفقة في المعنى المفهوم من الخطاب ، وهو المعنى الذي به تعرف صفات الرب تعالى ويحصل الإيمان ، وهو المعنى العام للفظ اسم الصفة عند سماعه مجرداً منقطعاً عن إضافة وتخصيص ، ولم يلزم من هذا التماثل في المفهوم الحاصل في الذهن من الاشتراك في ألفاظ أسماء الصفات التماثل في

الحقائق التي هي عليها خارج الذهن قائمة بذات الله وبذوات المخلوقين ، ولا الحكم بمماثلة ذات الرب المتصفة بها بذوات خلقه المتصفة بها ، بل إن إضافتها إلى الرب قاضية باختصاص حقائقها التي هي عليها به عز وجل لا يشاركه فيها غيره فليس كمثلها شيء من الصفات في السماوات والأرض ، وإضافتها إلى المخلوقين قاضية باختصاص حقائقها التي هي عليها بهم يتنزه الرب عز وجل عن أن يماثلوه فيه.

فمعنى اسم الصفة العام المفهوم في الذهن من لفظها إذا تجرد عن الإضافة هو ذات معناه عند إضافته إلى الخالق والمخلوق ، لا يتغير هذا المعنى في الذهن قط بل هو متماثل بل متحد يحصِّله الذهن ابتداءً بمجرد سماع لفظ اسم الصفة، أما حقيقة معنى اسم الصفة القائمة في الخالق والمخلوق وهيئتها التي هي عليها في كلٍ منهما فهي التي يقع فيها الاختلاف بينهما ، وهي لا يحصلها الذهن ابتداء بل لا تُحصل إلا بالمشاهدة. ولأن حقيقة صفة المخلوق مشاهدة فيجتمع للذهن العلم بمعناها وحقيقتها جميعاً ، أما حقيقة صفة الخالق فلا يمكن للذهن أن يحيط علماً بها إذا رأى ذات الخالق جل وعلا فكيف والشأن أن أحداً لن يرى ربه حتى يموت ، قال الله : ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾الأنعام: ١٠٣ أي لا تدركه وإن رأته ، ففيها نفي أدنى الإدراك وهو مجرد الرؤية وهذا النفي في الدنيا ، وفيها نفي أقصى الإدراك وهو الإحاطة بعد الرؤية وهذا النفي في الآخرة.

وقد ذكر المصنف الاتفاق والمماثلة والاتحاد في قوله : (ولم يلزم من اتفاق الاسمين و تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص)
و(الاتفاق) هو توافق اللفظين في وقوع كل منهما على مفهوم واحد ، فقولنا : "سَمْع الخالق" و "سَمْع المخلوق" –[مثلاً]– فيه اتفاق لفظي "سَمْع" في الموضعين في وقوع كل منهما مجرداً على مفهوم واحد في الذهن هو : إدراك المسموعات ، لكن لا يلزم من هذا الاتفاق بين اللفظين أن يتفقا في الحقيقة التي يقع عليها كل منهما خارج الذهن فيمن أضيفا إليه، بل حقيقة كل منهما مخالفة لحقيقة الآخر. حقيقة سمع الخالق تخصه تليق بجلالة وعظمة ذاته

وربوبيته ليس كمثله سمع وحقيقة سمع المخلوق تليق بفقره وحاجته وضعفه فلا تتفق الحقيقتان وإن اتفقتا في اللفظ الدال عليهما ومفهومه الذهني.

و(المماثلة) هي تشابه اللفظين من كل جهة من جهة الحروف وتشكيلها وترتيبها ومن جهة الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن لهما ، فقولنا : "سَمْع الخالق" و "سَمْع المخلوق" –[مثلاً]– فيه تشابه لفظي "سَمْع" في الموضعين في الحروف وتشكيلها وترتيبها ففيهما السين مفتوحة تعقبها الميم ساكنة تعقبها الميم ، وتشابههما في المفهوم الحاصل في الذهن لكل منهما مجرداً وهو : إدراك المسموعات ، لكن لا يلزم من هذا التماثل بين اللفظين أن يتماثلا في الحقيقة التي يقع عليها كل منهما خارج الذهن فيمن أضيفا إليه ، بل حقيقة كل منهما مختلفة عن حقيقة الآخر. حقيقة سمع الخالق تخصه تليق بجلالة وعظمة ذاته وربوبيته ليس كمثله سمع وحقيقة سمع المخلوق تليق بفقره وحاجته وضعفه فلا تتماثل الحقيقتان وإن تماثل لفظهما الدال عليهما ومفهومه الذهني.

و(الاتحاد) هو كون اللفظين لفظاً واحداً ليس أحدهما غير الآخر بل هو عينه في صورة وضعه الذي يُلفظ به وصورة مفهومه الذي يقع عليه في الذهن ، فقولنا : "سَمْع الخالق" و "سَمْع المخلوق" –[مثلاً]– لفظ "سَمْع" في الموضعين واحد ، صورته المكتوبة بالبنان المنطوقة باللسان وصورته المفهومة في الذهن هي عينها في الموضعين ، لكن لا يلزم من هذا الاتحاد بين اللفظين أن يتحدا في الحقيقة التي يقع عليها كل منهما خارج الذهن فيمن أضيفا إليه ، بل حقيقة كل منهما غير حقيقة الآخر. حقيقة سمع الخالق تخصه تليق بجلالة وعظمة ذاته وربوبيته ليس كمثله سمع وحقيقة سمع المخلوق تليق بفقره وحاجته وضعفه فليست الحقيقتان شيئاً واحداً وإن اتحد لفظهما الدال عليهما ومفهومه الذهني.

فأي اعتبارٍ من هذه الثلاثة " الاتفاق والتماثل والاتحاد" تناولت به اللفظين أردت به صورتهما ومفهومهما فهو واقع على مراد صحيح ، ولكن لا محل لواحد منها إن أردت الحقيقة التي يقع عليها كل منهما خارج الذهن ، فحقيقتهما غيران مختلفان لا يتماثلان.

وهؤلاء الزائغون منهم من حكم على مجرد تماثل المفهوم بتماثل الحقيقتين فرد النص الشرعي وعطّل دلالته مدعياً تنزيه الخالق وهم أهل الكلام ، ومنهم من حكم على مجرد اتحاد المفهوم

بأن الحقيقتين شيء واحد أحدهما عين الآخر ليس شيئاً غيره فأقر هذا وقال به وهم متكلمة الصوفية الاتحادية أهل الوحدة.

وإذا كان اتفاق الحقيقتين ممتنعاً فامتناع تماثلهما أولى واتحادهما أشد امتناعاً.

تنبيه :

هذا المتقرر في ألفاظ أسماء الصفات القائمة بالذات يتقرر نظيره سواء بسواء في ألفاظ الأسماء الدالة على الذات ، فالباب واحد ، لأن أسماء الله أسماء وصفات وليست أعلاماً محضة ، بل في كل واحد منها الدلالة على ذات الرب بصفة من صفاته ، فقولنا " السميع" هو اسم من أسماء الله ندل به على ذاته سبحانه وفيه الدلالة على صفة السمع القائمة بذاته تعالى ، ولذلك كان من طريقة السلف رحمهم الله أن يقولوا : "صفة الله السميع" فيعبرون عن الاسم بلفظ الصفة لاجتماع الوصف والعلمية فيه.

ولكون الباب واحداً على هذا المعنى الذي قلنا قال المصنف : (سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء) ثم قال : (وسمى بعض مخلوقاته بأسماء) وقال : (ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما ...إلى تمام العبارة) فلم يقل:"وسمى بعض مخلوقاته بأسماء وسمى بعض صفات مخلوقاته بأسماء" لأن أسماء المخلوقات التي للعلمية ليست من الباب ، بل الباب باب الصفات التي تقوم بهم فلا تكون الأسماء التي هي أعلام محضة لا تدل على وصفٍ مرادةً البتة.

فقد سمى الله نفسه حياً، فقال : ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾وسمى بعض عباده حياً، فقال : ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ ﴾ وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله :﴿ ٱلۡحَيُّ ﴾ اسم لله مختص به، وقوله : ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ ﴾اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذ أُطلقا وجرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق

ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى [(٢٨)].

---

(٢٨) في هذه الفقرة مثل المصنف بمثال للتقرير المتقدم الذي بين فيه الدلالة الشرعية على أن الصفات التي تضاف إلى الخالق وإلى المخلوق كليهما تتماثل في قدر مشترك بينها وهو لفظ اسم كل صفة منها المجرد ومفهومه الحاصل في الذهن ، وتختلف في قدر مميز هو حقائقها المختصة بكل واحد منهما لا يشاركه فيها الآخر إذا أُضيف لفظ اسم الصفة إليه.، وقرر به صورة اجتماع القدر المشترك(المعنى العام) والقدر المميز(الذي تخصصه الإضافة)في العلم بمعاني صفات الخالق. فقال رحمه الله : (سمى الله نفسه حياً، فقال : ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ فقد ﴾وسمى بعض عباده حياً، فقال : ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ ﴾ وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله : { **الحي** } اسم لله مختص به، وقوله : ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ ﴾اسم للحي المخلوق مختص به) هذا هو المثال وهو واضح ، وقد بينا أن معنى سمّى بعض عباده أي وصف وليس المراد التسمية التي هي العلمية المميزة للذات فحسب ، وأن أسماء الخالق جل وعلا أسماء وأوصاف. ثم قال رحمه الله :(وإنما يتفقان إذ أُطلقا وجرّدا عن التخصيص) أي إن لفظي "الحي" في الإضافتين إلى الخالق و إلى المخلوق

إنما يتفقان في معناهما العام المطلق غير المقيد بالإضافة والتخصيص الذي تنقدح صورته في الذهن ابتداءً فيفهمه عليه بمجرد سماعه لفظ "حي" ، والمعنى العام للفظ "الحي" هو: الموجود الذي يعلم ويريد ويفعل ، وهو ما يعبرون عنه بقولهم المدرك المتحرك ، وهو ضد الميت الذي هو الموجود الذي لا يتحرك. قال المصنف : (ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج ، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين) أي أن المعنى العام المطلق هو الصورة الذهنية للفظ "حي" التي ليس لها نفسها ذات قائمة خارج الذهن متعينة يشار إليها ويقال هذا هو المعنى العام ، لا ليس الأمر هكذا بل الموجود خارج الذهن أعيان منفردة يقوم بها هذا المعنى العام فكل منها موجود يعلم ويفعل ولكن علم كل منها وعمله يخصه ويتميز به عن علم الآخر وعمله ، فالذهن يقيد المعنى العام الذهني بآحاد الأعيان القائمة بأنفسها خارج الذهن المشتركة في قيامه بها كل على وجه يخصه ، فالمعنى العام المطلق لا يوجد في الخارج إلا مقيداً بالذوات المتصفة به لا يوجد مطلقاً مجرداً عن ذات ، فما هو إلا قدر عام يقبل الشركة فيه من كل ذات قام بها مفهومه. فالذهن يأخذ هذا القدر المشترك الذي حصَّله من اللفظ ثم يميِّز به أفراد الأعيان في الخارج فيقول : هذا حي وهذا حي أي : هذا موجود يعلم ويعمل وهذا موجود يعلم ويعمل ، وهذا بهذه الهيئة لا يعني تماثل الأعيان في شيء إلا في مفهوم كون كل منهما موجود يعلم ويعمل ليس إلا لا في خصائصها. بل إن في تقييده كل عين بذاتها عند إضافته المعنى العام إليها تفريق بينها في خصائصها وإلا فما معنى الإضافة وما وجهها؟. فيكون معنى هذا حي وهذا حي : هذا حي حياة تخصه وتليق به وهذا حي حياة تخصه وتليق به. فهذا الاتفاق والاشتراك بين لفظي "حي" في المعنى العام الذهني الذي اقتضى اشتراك حياة الخالق وحياة المخلوق فيه لم يلزم منه الاتفاق والاشتراك في الحقيقة بين حياة الخالق التي تخصه وحياة المخلوق التي تخصه ، بل إن الإضافة والتخصيص قيدت المعنى العام في كل منهما بما يخصه ويليق به. فحياة الخالق قديمة أزلية واجبة له بذاته وحياة المخلوق حادثة بعد عدم مفتقرة إلى الموجد جل وعلا ، والخالق باقٍ لا يموت والمخلوق يموت ، وحياة الخالق لا تأخذه فيها سنة ولا نوم وحياة المخلوق لا تخلو من السنة والنوم والفتور. جل ربي سبحانه وبحمده.

فهذه هي الصورة التي كلفنا الله في شرعه بالإيمان عليها بصفاته عز وجل ، وهي مقتضى الضروريات الأولية في العقل ، ولذا قال المصنف رحمه الله : (ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى).

مراد المصنف في قوله : (بالمواطأة) التواطؤ المشكك الذي يقتضي تفاوت الحقيقة بين المشتركين في مفهوم اللفظ ، لا التواطؤ المطلق الذي يقتضي تساويهم في مفهوم اللفظ وحقيقته جميعاً.

تنبيه :

ورد في كلام المصنف هنا "المواطأة" وسبق في كلامه "الترادف" و "النقيضان" و "المتضايفان"، وهذه من أقسام النسب وردت متفرقة في كلامه رحمه الله حسب مقام ورودها ، ولعله من المناسب جمع الكلام في بيان هذه الاصطلاحات ونظائرها المتعلقة بها لتتبين وجوه المعاني وارتباطاتها . فنقول :

ههنا نوعان من النسبة ، نسبة الألفاظ للمعاني ، ونسبة المعاني بعضها لبعض ولكل منهما أقسام.

أما نسبة الألفاظ للمعاني فخمسة أقسام :

١-التواطؤ ، وهو أن يكون للفظ معنى واحد تشترك فيه جميع أفراده مع تساوي المعنى في الجميع ، مثل لفظ "رجل" هو بمعنى واحد في زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الرجال جميعاً ، نقول : زيد رجل ، وعمرو رجل ، ومعنى "رجل" في الاثنين واحد.

فهذا اتفاق اللفظ والمعنى مع تساوي المعنى في الأفراد. ويسمى اللفظ : (متواطئ).

٢-الاشتراك اللفظي ، وهو أن يكون للفظ معانٍ متعددة في أفراده ، مثل لفظ "عين" يطلق على معان متعددة ؛ على العين الباصرة ، والجاسوس ، ونبع الماء ، والذهب ، والحرف المعروف.

فهذا اتفاق اللفظ مع اختلاف المعنى. ويسمى (مشترك لفظي) تمييزاً له عن المشترك الذهني وهو الاسم العام المطلق.

٣-التشكيك ، وهو أن يكون للفظ معنى واحد متفاوت النسبة في الأفراد ، مثل لفظ "نور" ، يقال : نور الشمس و نور السراج ، فمعنى النور واحد فيهما مع تفاوتهما في حقيقته.

فهذا اتفاق اللفظ والمعنى مع تفاوت الأفراد في المعنى ، ويسمى (مشكك) ، لأن فيه معنى المتواطئ من جهة اتفاق المعنى ومعنى المشترك من جهة اختلافه بالتفاوت، ويسمى أيضاً بـ(المتواطئ المشكك).

٤-الترادف ، وهو أن يكون اللفظ مختلفاً والمعنى واحداً ، مثل "إنسان وبشر وآدمي" ، ومثل "ليث وأسد وغضنفر". فهذا (المترادف).

٥-التباين ، وهو أن يكون اللفظ مختلفاً والمعنى مختلفاً ، مثل "السماء والأرض" و "الشمس والقمر".

أما نسبة المعاني بعضها لبعض فأربعة أقسام :

١-التساوي ، وهو اجتماع المعنيين في محل واحد ، وهو قسمان :

أ- ما لا يفترقان أبداً عن المحل ، مثل : إنسان و ناطق.

ب- ما يفترقان في محل آخر ، مثل البرودة والبياض في الثلج يفترقان فتكون البرودة في غير أبيض ويكون البياض في غير بارد.

٢-التنافي ، و يسمى أيضاً بـ (التقابل) ، وهو ألا يجتمع المعنيان في محل واحد ، وهو قسمان :

الأول : تنافي أمرين وجوديين ، وهو قسمان :

أ- التضاد ، والضدان هما اللذان لا يجتمعان في محل وقد يرتفعان ، كالسواد والبياض لا يجتمعان في محل قط ، وقد يرتفعان فيكون المحل لا أبيض ولا أسود.

ب- التضايف ، والمتضايفان هما اللذان لا يدرك أحدهما إلا بإضافة الآخر إليه ، كالأبوة والبنوة ، لا تعقل الأبوة إلا بإضافة البنوة إليها ، والتنافي هنا أن يكون الأب أباً وابناً لابنه في آن واحد ، أو أن يكون الابن ابناً وأباً لأبيه في آن واحد.

الثاني : تنافي أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي ، وهو قسمان:

أ- تنافي النقيضين ، ويسمى أيضاً : (تنافي السلب والإيجاب) ، والنقيضان أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي لا يجتمعان ولا يرتفعان كالحياة والموت ، الحياة أمر وجودي والموت أمر عدمي ، وهما لا يجتمعان فلايكون الشيء الواحد حياً ميتاً في آن واحد ، ولا يرتفعان فلا يمكن أن نرفع عن الشيء الواحد الحياة والموت معاً في آن واحد إذ لابد من أحدهما.

ب- تنافي العدم والملكة ، وهما الأمران لا يجتمعان ولا يرتفعان في المحل القابل لهما ويرتفعان عما لا يقبلهما. كالبصر والعمى ، فالبصر أمر وجودي ، ويعبر عنه في هذا المثال بـ"الملكة" ، والعمى أمر عدمي فهو سلب البصر ، ويعبر عنه في هذا المثال بـ"العدم"، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان عمن شأنه قبول الاتصاف بهما كالإنسان ، فهو إما بصير أو أعمى ولا يكون بصيراً أعمى في آن واحد ولا يكون لا بصيراً ولا أعمى في آن واحد ، ولكنهما يرتفعان عمن ليس من شأنه الاتصاف بهما كالحائط فلا يقال : هذا الحائط بصير ولا أعمى.

٣-العموم والخصوص المطلق ، وهو أن يجتمع المعنيان في محل وينفرد أحدهما في آخر، مثل : إنسان وحيوان ، يجتمعان في زيد فهو إنسان حي ، وينفرد الفرس في حيوان فليس هو بإنسان.

وهذا يسمى العموم والخصوص المطلق إذ معنى "حيوان" أعم مطلقاً من معنى "إنسان" ومعنى "إنسان" أخص مطلقاً من معنى حيوان.

٤-العموم والخصوص من وجه ، وهو أن يجتمع المعنيان في محل و ينفرد كل منهما في آخر ، مثل : طائر و أبيض ، يجتمعان في الطائر الأبيض ، وينفرد معنى الطائر في الغراب فهو طائر لكن أسود ، وينفرد معنى الأبيض في الثلج فهو أبيض لكنه ليس بطائر.

وكذلك سمى الله نفسه عليماً حليما، وسمى بعض عباده عليماً، فقال : ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ يعني إسحاق، وسمى آخر حليماً، فقال : ﴿ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴾ يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم . وسمى نفسه سميعاً بصيرا، فقال : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ وسمى بعض خلقه سميعاً بصيرا فقال : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير . وسمى نفسه بالرءوف الرحيم، فقال : ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ ﴾ وسمى بعض عباده بالرءوف الرحيم فقال : ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ وليس الرءوف كالرءوف، ولا الرحيم كالرحيم . وسمى نفسه بالملك، فقال : ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ ﴾ وسمى بعض عباده بالملك، فقال : ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ﴾ وليس الملك كالملك . وسمى نفسه بالمؤمن، فقال : ﴿الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ ﴾ وسمى بعض عباده بالمؤمن، فقال : ﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ۚ لَا يَسْتَوُونَ ﴾ وليس المؤمن كالمؤمن . وسمى نفسه بالعزيز، فقال : ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ﴾ وسمى بعض عباده بالعزيز، فقال : ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ ﴾ وليس العزيز كالعزيز . وسمى نفسه الجبار المتكبر، وسمى بعض خلقه بالجبارالمتكبر، فقال : ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر . ونظائر هذا متعددة [٢٩].

(٢٩) مضى المصنف في تقرير قيام الدليل الشرعي على أن اشتراك الخالق والمخلوق فيما يطلق عليهما من الصفات إنما هو في أسماء ألفاظها المطلقة وفي مفهوم هذه الألفاظ ثم كل منهما يختص فيما يقوم بذاته من ذلك المعنى بما يليق به بلا اتفاق ولا مماثلة ولا التحاد في الحقائق بذكر أمثلة من كتاب الله عديدة قد أكثر منها ونوعها فمنها ما هو في الأسماء

الحسنى ومنها ما هو في الصفات العليا في كل منها أطلق الله على صفة من صفات نفسه و صفة من صفات خلقه اسماً واحداً متحداً لفظه ومفهومه المطلق لم تميز حقيقته المختصة بكل واحد منهما إلا بالإضافة ، لأن كثرة الأمثلة وتنوعها تؤكد هذا التقرير وتزيده رسوخاً ، وتبين أنه حقيقة علمية ثابتة مطردة. وهو قد استفاد هنا من كتاب التوحيد لابن خزيمة.

وقد ابتدأ بأمثلة الاشتراك الحاصل بين أسماء الخالق عز وجل وهي ما يتسمى به من صفاته وبين أسماء صفات خلقه ، فذكر عشرة مما تسمى به عز وجل من صفاته وهو مما وصف به بعض مخلوقاته :

منها اسم (العليم) ومعناه : ذو علم ، ثم كون الخالق عليماً حقيقته : الإحاطة بكل شيء علماً ، وكون المخلوق عليماً حقيقته إدراك ما أمكنه تحصيله من المعلومات. وعلم الخالق قديم أزلي الأصل ، يعلم ما يكون متى يكون وكيف يكون وما لا يكون لو كان كيف يكون ، وهو موجد كل شيء موجود بعلمه جل وعلا ، ويعلم آحاد ما يكون عند كونه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ، وعلم المخلوق حادث بعد عدم ، وهو بتعليم الله إياه ، وعلمه على قدر إمكانه لا يتجاوزه ، وعلمه مع جهل بما لا يمكنه علمه أو لم يُخبر عنه أو لم يعاينه وإن أُخبر به ، ولا إحاطة في علمه تامة ، وعلمه متفاوت فيعلم من شيء أكثر مما يعلمه من آخر أو أقل، ويعتري علمه النسيان والغفلة والذهول ، ويكون فيه عدم الضبط وضعف الفهم وسوء الحفظ ، ويلحقه الاختلاط والوهم وغيرها ، فليس العليم كالعليم. وعلى هذا فقس بقية الأمثلة التي انتخبها المصنف رحمه الله.

قوله رحمه الله : (وليس المؤمن كالمؤمن) معنى لفظ "المؤمن" العام المفهوم في الذهن على أصلين : الأمن والتصديق الذي هو الإيمان. ثم وصفه جل وعلا (المؤمن) الخاص به المضاف إليه فهو من الأمن بمعنى الذي يُؤَمِّن عباده فلا يَأْمَنُ إلا من أمَّنه ، وتأمينه عباده في الدنيا يكون للكافر والمؤمن ، فهو آمن قريشاً وهم كافرون من خوف كما في قوله تعالى : ﴿ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾قريش: ٤ وهو يُؤْمن المؤمنين كما في قوله تعالى ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ﴾النور: ٥٥ ، أما في الآخرة فلا يكون إلا للمؤمنين ﴿أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾فصلت: ٤٠ ، وقال عز وجل : ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ

﴿أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ الأنعام: ٨١ - ٨٢. وهو من التصديق بمعنى مآمنته عباده المؤمنين بتصديق إيمانهم وقبوله منهم و إثابتهم عليه ، وهذا خاص بالمؤمنين ، وتصديقه وعده لخلقه فهو محقق لوقوعه ، وهذا في سائر وعده للمؤمنين وللكافرين.

أما وصف العبد (المؤمن) الخاص به المضاف إليه فهو تصديقه بما أخبر به الرسول من الغيب مؤتمناً إياه على صدق خبره وصحته وهو لم يعاين المخبر عنه ، والعمل بمقتضى هذا التصديق من المتابعة.

قوله : (وليس العزيز كالعزيز) معنى لفظ "العزيز" العام المفهوم في الذهن من العزة وهي الامتناع عن الغير، ثم وصفه جل وعلا (العزيز) الخاص به المضاف إليه هو امتناعه بذاته وجاهه في نفسه عز وجل عن الحاجة لنفع من غيره ، وامتناعه بقهره لمخلوقاته وظهوره عليه وإحاطته بهم عن أن يبلغوا ضره.

أما وصف المخلوق (العزيز) الخاص به المضاف إليه فهو امتناعه لا بذاته بل بما هيأه له الخالق من جاهٍ وأعوان يُحصِّل بها منافعه ويدفع بها مضاره ، ثم لن يتم له من حصول نفع ودفع ضر إلا ما قدره الخالق له وتفوته من حاجاته بفوات نفع ووقوع ضر ما قد قدره الخالق له وعليه.

قوله : (وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر) معنى لفظ "الجبار" العام المفهوم في الذهن من الجبْر وهو جنس من العظمة والعلو ، ثم وصف الخالق (الجبار) الخاص به المضاف إليه هو العظيم العالي في ذاته بكمال صفاته وعلو قدره ، العالي على خلقه عظيم القهر لهم بنفوذ مشيئته فيهم لا يخرج شيء من شؤونهم عن تدبيره نافذة فيه إرادته. أما وصف المخلوق (الجبار) الخاص به المضاف إليه فهو الغليظ العاتي المتسلط المستطيل في العدوان. والجبروت في جنسه صفة كمال ممدوح ، ولكن تخلق المخلوق به صفة ذم ينقص بها قدره لأنه ليس أهلاً له فهو ينتحل ما ليس له ويتشبع بما لم يعط بل هو ينازع بذلك خالقهَ في أحد خصائصه التي ليست إلا له وحده بلا شريك ، وهذا هو وجه الذم والنقص لا أن صفة الجبروت ذاتها نقص أو عيب.

وكذلك سمى صفاته بأسماء، وسمى صفات عباده بنظير ذلك، فقال : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، وقال : ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾، وقال : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ ، وقال : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ . وسمى صفة المخلوق علماً وقوة، فقال : ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وقال : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، وقال : ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ ، وقال : ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ ، وقال : ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾، وقال : ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ﴾ أي : بقوة، وقال : ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ أي : ذا القوة، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة . كذلك وصف نفسه بالمشيئة، ووصف عبده بالمشيئة، فقال : ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وقال : ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ . وكذلك وصف نفسه بالإرادة، ووصف عبده بالإرادة، فقال : ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ . ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة، فقال :﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾، وقال : ﴿كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ . ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا، فقال : ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾. ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه . وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ

أما لفظ "المتكبر" فالتكبر إظهار عظم الشأن وكبره ، ثم وصف الخالق (المتكبر) الخاص به المضاف إليه هو إظهاره جل وعز عظمة شأنه فيخلق ويدبر ويجازي ويخفض ويرفع ويعز ويذل ، فهو أهل العظمة وهو أهل إظهارها عز وجل. أما وصف المخلوق (المتكبر) الخاص به المضاف إليه فهو تكلفه إظهار كبر شأنه و شأنه صغير وليس هو بأهل للتكبر ، بل التكبر حق خالص للخالق وحده ، فهذا من المخلوق منازعة للخالق في أحد خصائصه التي ليست إلا له وحده لا شريك له ، فهو منه مذموم.

﴿أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾، وليس المقت مثل المقت . وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال : ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾، وقال : ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد. ووصف نفسه بالعمل، فقال : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾، ووصف عبده بالعمل، فقال : ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وليس العمل كالعمل . ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، في قوله : ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾، وقوله : ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾، وقوله : ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾ ووصف عبده بالمناداة والمناجاة، فقال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾، وقال، ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ﴾ وقال : ﴿إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة . ووصف نفسه بالتكليم في قوله : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، وقوله : ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾، وقوله : ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾، ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله : ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾، وليس التكليم كالتكليم . ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة، فقال : ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَٰذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ وليس الإنباء كالإنباء . ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم، فقال : ﴿الرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ وقال : ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾، وقال : ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ وليس التعليم كالتعليم . وهكذا وصف نفسه بالغضب في قوله : ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾، ووصف عبده بالغضب في قوله : ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾ وليس الغضب كالغضب . ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر في سبع آيات من كتابه أنه استوى على العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره، في

مثل قوله : ﴿ لِتَسْتَوُا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾، وقوله : ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾، وقوله : ﴿ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ ﴾ وليس الاستواء كالاستواء . ووصف نفسه ببسط اليدين، فقال : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾، ووصف بعض خلقه ببسط اليد، في قوله : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾، وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم. ونظائر هذا كثيرة (٣٠).

فلابد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال : ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى كان معطلاً، جاحداً، ممثلاً لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال : له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي كان مشبهاً، ممثلاً لله بالحيوانات، بل لابد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل (٣١).

---

(٣٠) في هذه الفقرة ذكر المصنف رحمه الله أمثلة الاشتراك الحاصل في اللفظ ومفهوم العام المجرد بين أسماء صفات الخالق عز وجل وبين أسماء صفات خلقه مع اختصاص كل منهما بما يليق به مما قام به من مفهوم اللفظ ، فسرد عدداً من الآيات في ذلك على نسق ما قدمه في الأسماء.

(٣١) بعد أن بين المصنف رحمه الله طريقة مناهج الزائغين عن طريق المرسلين في باب الصفات وهي النفي المفصل والإثبات المجمل الذي حصيلته التعطيل ، وحرر أصل فسادها وقرره تقريراً مفصلاً بالبيان الجلي والأمثلة المتعددة وأنه يجتمع على الخروج عن مقتضى الشرع والعقل من ثلاثة أوجه – كما قدمنا- : الإعراض عن مورد الكلام في صفات الله ، ومناقضة ما تقتضيه ضرورة العقل من وجوب التسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات ، والرجوع على نصوص السمع بالقرمطة وعلى مقتضى العقل بالسفسطة ، خَلُص إلى النتيجة التي لابد من التسليم لها للسلامة من هذا الفساد الباطل المضِل فقال : (فلابد من

(٣٢) ويتبين هذا بأصلين شريفين، وبمثلين مضروبين، - ولله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة

.

إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه) و"لابد" معناها : لا فراق لأن البد من التبديد والتفريق ، والمعنى : أن المنهج في باب الصفات يلزمه ولابد الالتزام بمقتضى الشرع والعقل بإثبات ما أثبته الله لنفسه مع نفي مماثلته لخلقه ، أما ما هؤلاء الزائغون عليه من نفي ما أثبته الله لنفسه لدعوى نفي تمثيله بخلقه فحاصله ما تقدم بيانه من الفساد المبطل للسمع والعقل جميعاً. ثم بين رحمه الله أن هذا لازمٌ لابد منه لأن : (من قال : ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى كان معطلاً، جاحداً، ممثلاً لله بالمعدومات والجمادات) ، معطلاً لوجود ذات الخالق التي تقوم بها صفاته جاحداً ضرورياتِ العقل الأولية ، ممثلاً له بالممتنعات غير الممكنة أوالمعدومات التي لم توجد —كما تقدم بيانه – ، أو معطلاً للخالق من صفات كماله ممثلاً له بالجمادات والناقصات —كما تقدم بيانه– ، (ومن قال : له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي كان مشبهاً، ممثلاً لله بالحيوانات) إذاً فـ(لابد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل).

(٣٢) قال رحمه الله : (ويتبين هذا بأصلين شريفين، وبمثلين مضروبين، - ولله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة) أي ويتأكد بيان هذا الذي قررناه من أنه لابد لهؤلاء الزائغين من إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل للتخلص من فساد مناهجهم والسلامة من باطل طريقتهم بثلاثة أمور:

أصلين شريفين قرر فيهما المصنف رحمه الله عجز هؤلاء الزائغين الباتَّ عن تحقيق فرق معقول مفهوم صحيح مستقيم بين ما يثبتونه في باب الصفات وما ينفونه ، فإن كانوا ممن ينفون جميع الصفات فلن يحققوا فرقاً قط بين الذات وصفاتها يوجب إثبات الذات ونفي قيام صفاتٍ بها ، وإن كانوا ممن يثبتون الإضافات — وهي المعاني الكلية المتضايفة كما تقدم — فلن يحققوا فرقاً قط بين إثبات الوجود الذهني ونفي الوجود الخارجي ، وإن كانوا ممن يثبت بعض الصفات وينفي الباقي فلن يحققوا فرقاً قط بينها يوجب لإثبات هذه ونفي هذه.

ومثلين مضروبين على قياس الأولى القائم على أن لله المثل الأعلى في السماوات والأرض قرر فيهما المصنف أن عدم علمنا بكيفيات صفات الخالق لا يُجيز قياسها على كيفيات صفات المخلوقين المعلومة لمجرد توافقها في اللفظ والمعنى العام المجرد عن إضافة ، فإن المباينة بينهما إنما هي في الكيفيات.

وخاتمة جامعة قرر فيها المصنف سبع قواعد عيَّن فيها مواضع خطأ مناهج هؤلاء الزائغين ووجوه فساد كل منها على التفصيل البيِّن القاطع للحجة.

فإذا كانت طريقة هؤلاء الزائغين على اختلاف مناهجهم في تقريرها حقيقتها ما يلي :

أولاً : لا يمكنهم بها قط تحقيق فرق سائغ بين ما يثبتون وما ينفون وأن حاصلها على كل وجه إنما هو التعطيل المحض الذي هو ليس بشيء موجود فضلاً عن أن يكون واجب الوجود بالذات.

ثانياً : وكان أصل باطلهم قائم على ما يناقض مقتضى الشرع والعقل جميعاً بتسويته بين المختلفات وتفرقتهم بين المتماثلات.

ثالثاً : وكان في مناهجهم من الأخطاء المناقضة لضروريات العقل وصرائحه.

فإن الأحرى بهم نفض اليد منها واللجوء إلى طريقة الرسل صلوات الله عليهم ومتابعتهم في إثبات ما أثبته الله لنفسه مع نفي مماثلته لخلقه.

فـــصـــل

فأما الأصلان : فأحد فأحدهما – أن يقال : **القول في بعض الصفات كالقول في بعض** [٣٣].

الأصـلان

(الأصل الأول)

(القول في بعض الصفات كالقول في بعض)

(٣٣) قول المصنف رحمه الله : (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) هذا أصل عظيم في تقرير صحة طريقة الرسل صلوات الله عليهم وبيان خطأِ طريقة الزائغين عنها.

والمراد بالصفات في عبارة هذا الأصل الصفات التي يوصف الله بها وليس مطلق الصفات ، وصفات الرب تعالى جنس واحد فكل واحدة منها مضافة إلى ذاته تبارك وتعالى قائمة بالذات العلية تختص بها ، فتجب في القول فيها التسوية بينها في الحكم عقلاً ، لأنها متماثلات ، والتفرقة بينها في القول تفرقة بين متماثلات فيكون مناقضاً لمقتضى العقل وضرورته و صريحه.

وما وصف الله به نفسه جل وعلا في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ فقد ضبط الله عز وجل القول فيه بثلاثة أحكام متلازمة ، وهي لازمة له لا تنفك عنه بحال في طريقة الرسل صلوات الله عليم وأتباعهم ، وهي كذلك في مقتضى العقل وصريحه وضرورته، وهي :

١- إثبات الصفة لله ، بمعنى: اعتقاد قيامها بذاته والإخبار بها عنه والعود بأحكامها عليه عز وجل، ودليل هذا الحكم إضافة الله الصفة إليه وإخباره عن ذاته بها ، فهذا خبره هو عن نفسه ، وليس أعلم بالله من الله. وهذا الحكم هو مقتضى العقل ، فالخالق موجود فهو خالق الوجود ومدبره ، وكل موجود قائم بذاته لا يكون إلا قائماً بصفات تخصه يتميز بها عن غيره ، ومن لا صفة له لا ذات له فلا وجود له.

٢- نفي مماثلتها لصفات خلقه ، ودليل هذا الحكم قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾الشورى: ١١ وقوله : ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾الروم: ٢٧ وقوله : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾مريم: ٦٥وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾الإخلاص: ١ - ٤ . وهذا الحكم هو مقتضى العقل ، لأن وجود الخالق لا يماثله وجود المخلوق ، فصفاته لا تماثل صفات المخلوق إذ جنس صفاته من جنس وجوده.

٣- قطع الطمع عن العلم بكيفيتها التي هي عليها وكيفية قيامها بذات الله عز وجل ، و دليل هذا الحكم قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾الأنعام: ١٠٣ أي لن تراه في الدنيا فتعلم كيفية قيام ذاته بصفاتها ولن تحيط بذاته علماً إذا رأته في الآخرة سبحانه وبحمده ، وقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾طه: ١١٠. وهذا الحكم هو مقتضى العقل ، لأن ذاته عز وجل غيب عنا لم ولن نشاهده في الدنيا فكيف نعلم كيفية صفاتها؟! ، ثم هو جل وعلا لن يحيط به من رآه في الآخرة علماً ، لأنه لن يحيط به علماً إلا واحد من اثنين إما نظير مساوٍ له في الذات بصفاته فيعلم منه ما يعلمه من نفسه ، وإما أعلى منه محيط به ، والرب تعالى قد جلّ عن النظير المساوي فضلاً عن أن يكون من هو أعلى منه هو سبحانه العلي الأعلى المتعالي جل وعز.

فالقول في صفات الله يكون بهذه الأحكام الثلاثة مجتمعة متلازمة في كل صفة منها ، فتقول في كل صفة بإثباتها ونفي مماثلتها لصفة المخلوق وقطع الطمع عن العلم بكيفيتها وكيفية قيامها بذات العلي العظيم عز وجل.

هذا هو القول الشرعي في الصفات ، وهو طريقة الرسل وأتباعهم ، وهو مقتضى العقل لوجوب التسوية بين المتماثلات.

ولكن طريقة الزائغين عن طريق الرسل وأتباعهم من الطوائف المتقدم ذكرها خالفوا مقتضى العقل ففرقوا في القول بين الصفات فأثبتوا له بعض صفاته ونفوا البعض الآخر ففرقوا بين المتماثلات وخالفوا بين أحكامها اللازمة لها التي بها كان تماثلها.

اجتمعوا في باب الصفات على زعم واحد ادعوه لأنفسهم لإضفاء شرعية عقلية ودينية لباطلهم وهو نفي مماثلة المخلوقات للخالق ، ثم ألزموا صفات الخالق التي وصف بها نفسه حكم المماثلة بصفات المخلوقين لا لشيء إلا لأنها تضاف إليهما جميعا فهما يشتركان في معناها العام ، واتخذوا هذا الحكم حجة لنفي صفات الله، ولما كان لابد من صفات يعرف بها الخالق عادوا عليه بإثبات بعض صفات يشترك في معناها العام الخالق والمخلوق جميعاً ، وهو الأمر الذي نفوا له ما وصف الله به نفسه من غير أن يحققوا فرقاً سائغاً معقولاً يمكن معه قبول هذه التفرقة بين المتماثلات.

ثم منهم من نفى جميع ما وصف الرب به نفسه بلا استثناء فعطلوا ذاته عن جميع صفاته التي له كي لا يماثل الأعيان في زعمهم ، ثم وصفوه بصفات المعاني الذهنية المطلقة التي لا ذات لها موجودة في الخارج ، فمثلوه بالمعاني الذهنية المطلقة التي لا تختص إلا بالوجود في الذهن ليس إلا ، و وصفوه أيضاً بما يقتضي وجوداً عينياً ، فقالوا هو علة الكائنات ، ولا يكون علة تنشأ عنها الأعيان الموجودة إلا عيناً موجوداً قائماً بنفسه في الخارج ، إذ المعنى الذهني لا ينشأ عنه نفسه عيناً في الخارج ، ولا يكون المعنى الذهني نفسه فاعلاً يفعل ، فجمعوا في وصفه بين صفات المعنى الذهني المطلق الذي لا يكون عيناً في الخارج وبين صفات العين القائمة بذاتها في الخارج من غير أن يحققوا فرقاً سائغاً مقبولاً بين وصفه بصفات المعاني المطلقة الموجودة في الذهن ووصفه بصفات الموجودات بالعين ، فيلزمهم وصفه بصفات متماثلة الأحكام لا أن يجمعوا له بين صفات المختلفات.

فإن كان المخاطب ممن يقرّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات **(٣٤)**.

ومنهم من أثبت الأسماء التي سمى الخالق بها نفسه وسمى بها مخلوقاته ونفى الصفات التي وصف بها نفسه لأنها صفات لمخلوقاته من غير تحقيق فرق سائغ مقبول. فيلزمه إثبات الصفات على نحو إثبات الأسماء وهذا هو الحق ، أو نفيهما جميعاً لئلا يتناقض قوله في نفسه على أدنى تقدير.

ومنهم من أثبت بعض ما وصف الخالق به نفسه وهو مما وصف المخلوق به ونفى البعض الآخر لأنه من صفات المخلوق من غير تحقيق فرق سائغ مقبول. فعليه إثبات الجميع وهو الحق أو نفي الجميع لئلا يتناقض قوله في نفسه على أدنى تقدير.

وعلة هذا التناقض في جميع مناهج هؤلاء الزائغين هو عدم التزامهم حقيقة الاشتراك بين الخالق والمخلوق في المعاني المفهومة في الذهن لألفاظ صفاتهما مع اختصاص الخالق بحقائق صفاته لا يماثله فيه ما اختص به المخلوق من حقائق صفاته.

وقد تتبع المصنف في العرض التالي من كلامه مناهج هذه الطوائف وكشف وجه قيام الحجة على مقالة كل طائفة بهذا الأصل ، ثم بعد الانتهاء من هذا التتبع المفصل قرر خلاصة الصورة الجامعة لما في هذا الأصل من إثبات الحق ونفي الباطل.

مناقشة الأشاعرة ومن نحا نحوهم بهذا الأصل :

(٣٤) يناقش المصنف رحمه الله هنا كل من قال ببعض صفات الله الواردة في النصوص ونفى بقية ما ورد فيها من الكلابية والأشعرية والماتريدية ومن حذا حذوهم ، يقرر فساد منهجهم وما ترتب عليه من مقالات بهذا الأصل الشريف (القول في بعض الصفات كالقول

في بعض) ، وقد مثّل لمنهجهم بقول الأشاعرة إذ قال :(**فإن كان المخاطب** ممن يقرّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات) وهذه صورة مقالة الأشاعرة ، قالوا بسبع صفات مما ورد في النصوص هن : الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة ، ثم نازعوا في ثبوت بقية الصفات كالمحبة والرضا والغضب واليد وغيرها ، فلا يقولون بثبوتها بل يجعلون ألفاظها مجازات إما عن صفة الإرادة ، فالغضب – مثلاً – ليس صفة قائمة بالله بل هو مجاز عن صفة الإرادة فهو إرادة الانتقام ليس إلا أما أن يكون الله يغضب حقيقة فلا ، والمحبة إرادة الإحسان لا أن الله يحب حقيقة ، وهكذا في بقية ألفاظ الصفات. أو هي مجازات عن ما يخلقه ، فالغضب – مثلاً – هو العقوبات التي يجريها الله في خلقه أما هو تعالى فلا يقوم به غضب، والمحبة هي النعم التي يجريها الله في خلقه أما هو تعالى فلا يقوم به حب ، وهكذا في بقية ألفاظ الصفات.

وهم يعللون هذا التفريق بين ما قالوا به من الصفات وبين ما نفوه بتأويله على غير الصفات بثلاث علل ، ذكر المصنف إحداهن وناقش فيها ، وسنذكر نحن الأخريين ونناقش فيها.

أما العلل التي تعللوا بها فهي :

١- أن من هذه الصفات التي أولوها ما هو مشروط بآلة من الآلات ليس كالتي قالوا بها فليست مشروطة بل هي معاني. وهذه العلة هي التي نقلها المصنف عنهم وناقشها ، وسيأتي بيانها في التالي من كلامه رحمه الله.

٢- أن من هذه الصفات التي أولوها ما هي صفات انفعالية تُوجب حادثاً يوجدها فتكون بتأثير أمر حادث ، كالغضب – مثلاً – أثر انفعالي ينشأ عن فعل حادث ، والله لا تؤثر فيه مخلوقاته.

ونناقش هذه التعليل العليل من الوجوه التالية :

- ما ذا تريدون بـ"التأثير" : أ- أن المخلوق يُكْسِب الخالق صفةً لم تكن فيه ، فهذا معلوم بطلانه بالضرورة. ب – أن المخلوق لا يُغضب الخالقَ ولا يسخطه ، فهذا غير ممتنع عقلاً ، وقد أكذبكم الله ورسوله ﷺ فيه فأثبتا

أن المخلوق يُغضب الله ويُسخطه بفعل يفعله مما يكرهه الله وينهاه عنه ، قال تعالى في المنافقين : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ ﴾ محمد: ٢٨ وقال : ﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ ﴾طه: ٨١ ، وقال النبي ﷺ لأبي بكر في أهل الصفة كما في صحيح مسلم : (لإن أغضبتهم فقد أغضبت ربك).

- دعوى التأثير هذه منتقضة بإجابته تعالى دعاء المخلوق وسماعه صوت العبد – وقد قلتم إنه سميع – ورؤيته أفعال العبد وحركاته ، فهذه كلها متعلقة بأفعال المخلوقين. وإلا فاحكموا ببطلان الدعاء وقد صح فيه عن الرسول ﷺ : (الدعاء هو العبادة) ، وقد قال الله ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾غافر: ٦٠.
- أن الأفعال التي فعلها العبد وغضب منها الرب هو سبحانه شاءها وخلقها ، وهو خلق العبد وشاء أن يفعل تلك الأفعال ، فإن كان ثمة تأثير فما أثَّر فيه غيره بوجه من الوجوه.
- قد قلتم هو سميع بسمع فعلى هذا إذا أحدث المخلوق صوتاً يسمعه منه ، وقلتم هو بصير ببصر فعليه إذا أحدث المخلوق فعلاً يبصره ، وهذا على قولكم تأثير!. وهاهنا يذكرون ما تظهر معه حقيقة قولهم بالصفات السبع وأن قولهم بها ليس إثباتاً قط ، إذ يقولون إنه لا يتجدد منه سمع ولا بصر ، وكونه يسمع ويبصر أمر معنوي يُثبت له معنى قديماً لا يتجدد ، فلم يُقوا محلاً لمعنى كونه يسمع ويبصر. وهاهنا لا ندري إن كانوا يعتقدون أن هذا المسموع من صوت المخلوق قديماً أم حادثاً؟ ، إن كانوا يعتقدونه قديماً ولذلك تعلق به سمع الله القديم فهذا من أظهر الباطل ، وإن كانوا يعتقدونه حادثاً فإن كان الله قد سمعه فقد سمع صوتاً حادثاً فيكون قد تجدد منه جل وعلا سمع ، وإن كان لم يسمعه قط لأن القديم لا يتعلق بحادث فهم لا يثبتون بهذا صفة السمع ، ولم يبق لقولهم "سميع" معنى مفهوم ثابت. ولهذا

قيل له : لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت : إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به قيل لك : وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به . **وإن قال** : الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام . **قيل له** : والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت : هذه إرادة المخلوق. قيل لك : وهذا غضب المخلوق .

وكذلك يلزم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام

الاضطراب في الاعتقاد اضطربوا في تقريرهم صورة القول بهذه الصفات فمنهم من يقول سميع بسمع هو ذاته ، بصير ببصر هو ذاته ... وهكذا ، ومنهم من يقول سميع بسمع لا أقول هو ذاته ولا أقول هو غيره ، بصير ببصر لا أقول هو ذاته ولا هو غيره ... وهكذا ، وليس لتقريراتهم صورة علمية يمكن تصورها، فهي تتأبى على الذهن أن يتصورها على أي وجه يُحصِّل به فهماً ، وإذا كان كذلك فما الإيمان بالله الذي حصله إذاً ؟! ، إلا أن يكون الرب معنى عاماً مطلقاً يُحصَّل بالذهن لا وجود له في الخارج. والمعاني لا تكون رباً يَخلق ويدبِّر و إلهاً يُعبد.

٣- أن من هذه الصفات التي أولوها ما هي صفات أفعال تثبت وتزول ، فيكون – مثلاً – غضب على العبد ثم رضي عنه ، فهي حوادث والقديم لا يكون محلاً للحوادث ، وجوابه : أن القدرة والإرادة عندكم قديمة لا تتجدد لأن التجدد في زعمكم حدوث يتنزه عنه القديم فعلى هذا لا صورة لأن نقول قدر على خلق زيد وأراده يوم كذا ثم قدر على إماتته في يوم كذا وأراده. ولدعوى نفي أن يكون محلاً للحوادث مناقشة أوسع ليس هذا موضعها.

وعلى كل حال فإن كل من نفى شيئاً من الصفات الثابتة بالكتاب والسنة وأثبت شيئاً فإنه متناقض لا محالة ، فإن دليل نفيه فيما نفاه هو عينه يقال فيما أثبته.

وجميع الصفات، وإن قال : إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه.

قيل له : وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة (٣٥) .

---

(٣٥) قول المصنف رحمه الله : (لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر) هذا ابتداء مناقشة الأشعري ، وقد جاء هذا النقاش على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : مطالبة الأشعري بفرق يسوغ معه قبول تفريقه في الحكم بين ما قال به من الصفات الواردة في النصوص وبين بقية الصفات التي نفاها ، فيقال له : ليس ثمة فرق بين ما نفيت من الصفات وبين ما قلت به منها إذ كلها جنس واحد فهي صفات لموصوف واحد أضاف كلاً منها إلى ذاته فتقيدت بخصائصه ، فيلزمك فيها قولٌ واحد إما الإثبات وهو الذي وردت به في النصوص أو النفي وهذا رد للنصوص.

قوله : (فإن قلت : إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به قيل لك : وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به) أي : أنت أيها الأشعري قد نفيت المحبة والرضى والغضب المضافة إلى الخالق في النصوص لأن المخلوق يتصف بها فهي صفات المخلوق لا يوصف الخالق بها، فيقال لك : وكذلك الصفات السبع التي لم تنفها يتصف المخلوق بها فهي صفات المخلوق لا يوصف الخالق بها ، فالمخلوق يوصف بالإرادة والقوة والسمع والبصر ... وهكذا. فإن قلت : حبه ورضاه وغضبه كحب المخلوق ورضاه وغضبه ، قيل لك : فكذلك إرادته وقدرته وسمعه وبصره كإرادة المخلوق وسمعه وبصره فتكون بهذا ممثلاً للخالق بالمخلوق ، وهذا هو الذي تزعم الفرار منه. فإن قلت : أنا أقول بإرادة وقدرة وسمع وبصر تليق بالخالق هي من خصائصه هو لا التي للمخلوق التي هي من خصائصه وتليق به ، قيل لك : فكذلك حبه ورضاه وغضبه هو الحب والرضا والغضب الذي يليق بالخالق هو من خصائصه هو عز وجل ؛ لا الذي للمخلوق هو من خصائصه ويليق به ، فقل به كما قلت بالسبع إذ لا فرق. فإن قلت : الغضب مشروط بغليان دم القلب لطلب الانتقام وهذا لا يليق بالخالق بل هو من خصائص المخلوق ، قيل لك : الإرادة مشروطة بميل النفس و تعلق القلب بتحصيل منفعة

أو دفع مضرة ، وهذا لايليق بالخالق بل هو من خصائص المخلوق ، فانف الإرادة كما نفيت الغضب. فإن قلت : الإرادة التي ذكرتم هي إرادة المخلوق لا إرادة الخالق والذي أقول به هو ما يختص بالخالق ، قيل لك : وكذلك الغضب الذي ذكرته هو غضب المخلوق لا غضب الخالق، غضب الخالق هو ما يختص به، فقل بغضب يليق بالخالق ويختص به.

وهكذا يلزم الأشعريَّ القولُ في جميع الصفات السبع التي يقول بها ، فإن قال فيما ينفيه من الصفات : هو مشروط بآلات ونحوها مما هو من خصائص المخلوق ، قيل له : والسبع مشروطة بآلات ونحوها مما هو من خصائص المخلوق ، فالعلم مشروط بانطباع صورة المعلوم في نفس العالم ، والكلام مشروط بتحرك الشفتين واللسان بألفاظ يُصوَّت بها ، والسمع مشروط بطرق الأصوات الخارجية صماخ الأذن ، والبصر مشروط بانعكاس صورة المرئي على العين ، والقدرة مشروطة باستطاعة آلات الجسم على الفعل ، فإن قال : هذه صفات المخلوق التي تليق به وما أقول به هو علم الخالق المختص به لا كعلم المخلوق ، وكلام الخالق المختص به لا ككلام المخلوق ، وسمع الخالق المختص به لا كسمع المخلوق ، وبصر الخالق المختص به لا كبصر المخلوق ،وقدرة الخالق المختصة به لا كقدرة المخلوق ، قيل له : فأثبت بقية الصفات على هذا إذاً إذ لم يبق لنفيها وجه البتة إلا تكذيب الله ورسوله ﷺ ورد قولهما.

قول المصنف رحمه الله : (إن قال : إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه) قوله :(لا حقيقة لهذا) أي للصفات التي ينفيها وهي ما سوى السبع التي قال بها. وهذا هو موضع الخطأ في منهج هؤلاء ، أن جعلوا حقيقة الصفة القائمة بالمخلوق خارج الذهن هي مفهوم لفظها إذا أطلق مجرداً عن إضافة وتخصيص – كما قدمنا البيان – ثم خصوا هذا بألفاظ الصفات غير السبع ، فلفظ الغضب – مثلاً – هكذا مطلقاً بلا إضافة ولا تخصيص هو شدة كراهية الشيء وعدم الرضى به ، فإذا أُضيف هذا المفهوم إلى ذات خارج الذهن تقيَّدت حقيقته التي هو عليها بخصائص هذه الذات فقام بها على الوجه اللائق بها ، وإذا أُضيف إلى ذات أخرى غيرها تقيَّدت حقيقته التي هو عليها بخصائص هذه الذات الأخرى فقام بها على الوجه اللائق بها المختصة به عن تلك ، ثم تنشأ عن الغضب القائم بكل ذات آثاره في أفعالها التي تفعلها ، فهي تغضب فتفعل ، ويكون الفعل الناشئ عن الغضب من كل ذات بما يليق بها وتختص به. ولكن هؤلاء في وهم كبير يمنعهم من فهم أن

فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض، يقال له : فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته، فإذا قال : المعتزلي : ليس له إرادة ولا كلام قائم به، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا

بين كل مشترَكَيْن في صفة قدر مشترك وقدر مميز ، المشترك هو المفهوم من لفظ الصفة المجرد ، والمميز هو الحقيقة التي يقوم بها هذا المعنى في ذات المضاف إليه خارج الذهن.

تنبيه

ذكر المصنف رحمه الله دعوى هؤلاء في منازعتهم في الصفات التي ينفونها أنها أضيفت إلى الخالق على سبيل المجاز لأن حقائقها هي ما لا يقوم إلا بالمخلوق ، وهذا الوضع الذي رتبه المتكلمون للكلام أنه ينقسم إلى مجاز وحقيقة فيه تحقيق مفصل يأخذ على أيديهم من أن يعبثوا به هذا العبث الذي سلطوه على نصوص الشرع كتاباً وسنة ، وهو تفصيل يطول بحيث يخرج بموضوع شرحنا هذا عن غرضه ، وللكلام فيه بحث مستقل قائم بفصوله ومطالبه لعل الله ييسر إخراجه في مطبوعة خاصة ، ولكن نوجز هنا ما لابد من التنبيه به على ما في عبارة المصنف رحمه الله. فنقول : قد اضطربت مذاهب المتكلمين اضطراباً كبيراً يوجب تناقضاً قد رجع به بعضهم على بعض في تقرير صورة المجاز من عدة جهات ، فاضطربوا في حدّ المجاز الذي يُعرَّف به هل يعرَّف بـ"اللفظ" أم بـ"الاستعمال" أم بـ"الحمل" أم بـ"الدلالة" أم بـ"ما يسبق إلى الذهن" ، واضطربوا في ضابطه الذي ينضبط به هل بـ"اللفظ المفرد" أم بـ"المركب" أم بـ"كليهما" ، واضطربوا في الحكم به على اللغة هل هو أكثرها أم أقلها أم هو اللغة كلها ، ولم يتفقوا على شيء في شأن المجاز إلا على شيء واحد وهو حكم المجاز ، فقد اتفقوا على أن المجاز يجوز نفيه أما الحقيقة فلا يجوز نفيها وبها يأوَّل. وإنما اتفقوا في هذا الحكم مع اضطرابهم وتناقضهم في تقرير أسسه ومآخذه وقياساته لاتفاقهم في مقصدهم من وضع المجاز ، وهو العود به على النصوص لإبطال دلالاتها التي تخالف اعتقاداتهم ، فكل دلالة للنص تخالف اعتقادهم جعلوها مجازاً يُنفى ويُأوَّل بالحقيقة التي لا تنفى التي هي اعتقاداتهم. وما اضطربوا في تقريره إلا لأن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز على النحو الذي قرروه باطل من حيث أصله ووضعه ، ومن حيث صورته وتقريره ، ومن حيث لوازمه ومقتضيات ، والباطل لجلج متردد في خصومة الحق لا يضبط طريقةً لنقضه لأنه لا يجد في كل طريقة يخاصم بها الحق ما يُثَبِّتُه إزاءَه فيتمادى.

بالمخلوقات، فإنه يبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له : المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك (٣٦) .

فإن قال : تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلوا عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك. **قال له** : سائر أهل الإثبات : لك جوابان :

---

(٣٦) بعد كشف المصنف رحمه الله عجز الأشعري أن يذكر فرقاً سائغاً يمكن معه قبول تفريقه بين قوله بالصفات السبع ونفيه سائر الصفات غيرها انتقل إلى وجهٍ آخر من وجوه إلزامه بالأصل المقرر (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) فقال : (فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض، يقال له : فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته، فإذا قال : المعتزلي : ليس له إرادة ولا كلام قائم به، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له : المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك) وهذه هي :
المرتبة الثانية من مناقشة الأشعري بهذا الأصل : وهي أنه يلزم الأشعريَّ أن يقول فيما نفاه من الصفات نظير ما يقوله هو نفسه لمنازعه المعتزلي في الصفات السبع التي يقول بها. فإن المعتزلي المعطل للصفات كلها نافياً أن تقوم بذات الله صفة ينازع الأشعري في قوله بالصفات السبع وقد وافقه في نفي بقية الصفات ، فيقول للأشعري : قد وافقتني في أن الصفاتِ الوجودية أعراض لا تقوم بذات القديم وإلا لكان محلاً للأعراض كالمحدث ، وللزم ذاتَه التركيبُ والانقسام والتجسيم ، وهذه السبع التي تقول صفات وجودية ، فهي أعراض لا تقوم بالخالق بل هي لا تقوم إلا بالمخلوق ، فيجيب الأشعري عن هذا الإيراد بقوله : أنا لا أقول أن هذه السبع أعراضاً تقوم بالقديم بل هي صفات يتصف بها القديم ولا تكون كصفات المحدثات. فيقال للأشعري : قل هذا أيضاً في سائر الصفات
التي تنفيها من الحب والغضب والرضا وغيرها ، فإنها صفات يتصف بها القديم ولا تكون كصفات المحدثات ، كالسبع سواءً بسواء ، ولا فرق.

أحدهما : أن يقال : عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السا لم عن المعارض المقاوم .

الثاني : أن يقال : يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته —وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة– تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته، من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة .(٣٧)

---

(٣٧) بعد أن بين المصنف في المرتبة الأولى من مناقشة الأشعري بالأصل الشريف (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) عجز الأشعري عن تحقيق فرق بين قوله بالصفات السبع ونفيه سائر الصفات غيرها ، ثم بين في المرتبة الثانية أنه يلزمه في الصفات التي ينفيها ذات قوله لمنازعه في الصفات السبع التي يقول بها ، فإن الأشعري يتخلص من تبعة ما تقرره عليه هاتان المرتبتان السابقتان من عجز وإلزام فيرد الفرق بين الصفات السبع التي يقول بها وبين بقية الصفات التي ينفيها لا إلى دلالات الألفاظ مفهوماتها وحقائقها بل إلى دلالة العقل المجردة ، فيمنع الإحالة إلى نصوص الشريعة ويحيل إلى العقل ، فتنكشف بهذا حقيقة منهجه وهي الإعراض عن مورد الكلام في باب الصفات وهو خبر الخالق عن نفسه والاستغناء عنه بالعقل ، ثم هو أيضاً في تقريراته العقلية التي استقل بها عن النصوص يُلاحقه هذا الأصل الشريف فيكشف اضطرابه فيها وأنه يعجز عن تحقيق فرق عقلي بين قوله بالصفات السبع ونفيه بقية الصفات وأنه يلزمه في دلالة العقل التسوية بينها ، ولذا قال المصنف رحمه الله: (**فإن قال** : تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على

القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلوا عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك) وهذه هي :

المرتبة الثالثة من مناقشة الأشعري بهذا الأصل : وهي إبطال زعم الأشعري أن العقل يدلُّ على الصفات السبع التي يقول بها من غير حاجة إلى النصوص ،ولذلك يقول بها ، أما بقية الصفات فالعقل لا يدل عليها بل يمنعها عن القديم ولذلك ينفيها ، فأنا أقول السبع وأنفي الباقي لدلالة العقل لا لدلالة الألفاظ ، ثم هو يفصل وجه دلالة العقل على الصفات السبع فيقول : المفعولات الحادثة تدل على قدرة الفاعل ، وتخصيص كلٍ من المفعولات بهيئة يكون عليها وزمن ومكان يكون فيه يدل على إرادة الفاعل ، وإحكام المفعولات في نظام وجودها ودورها في حركة الوجود يدل على علم الفاعل ، والقدرة و الإرادة و العلم تستلزم أن يكون الفاعل حياً ، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضدها ، وضدها الصمم والعمى والخرس وهي نقص فامتنع اتصاف الخالق بها. والجواب عن هذا الإيراد من وجوه متلازمة على الترتيب التالي :

الأول : قول المصنف رحمه الله : (عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين) أي : عدم وجود دليل يُعيِّن مدلولاً بعينه لا يستلزم أن هذا المدلول المعيَّن معدوم لا وجود له ، بل إنما يستلزم عدم العلم به فقط لا عدم وجوده في نفسه ، فكم من موجود لا يعلم وجوده لعدم دليل عليه وهو موجود. فدعواك أيها الأشعري أن الصفات غير السبع لا دليل عقلي عليها لا يستلزم نفيها وإنما يستلزم عدم علمك بثبوتها عقلاً.

الثاني : قول المصنف رحمه الله : (فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت) أي : أنه كما أن الإثبات لا يكون إلا بدليل فكذلك النفي لا يكون إلا بدليل ، فإذا انعدم الدليل وجب التوقف ، ودعوى النفي حينها كاذبة غير مقبولة كدعوى الإثبات. فإن كنت تزعم أيها الأشعري أن ما سلكته من دليل عقلي في الصفات السبع لا يُثبت بقية الصفات غيرها فإنه لا ينفيها ، وليس لك أن تنفي بغير دليل ، بل يلزمك دليل لتحكم بالنفي ، ولم تأتي بدليل عقلي يقرر النفي ، فيكون غاية ما في دعواك أنك لا تعلم ثبوتَ الصفات غير السبع أما الحكم بالنفي فباطل مردود.

الثالث : قول المصنف رحمه الله : (والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم) أي : إذا كنت أيها الأشعري لا تعلم ثبوتَ بقية الصفات غير السبع التي قلت بها لعدم علمك بدليل عقلي عليها ؛ فإن مع الذي يثبتها دليلاً يوجب العلم بثبوتها ، وهو دليل النص الشرعي في الكتاب والسنة ، وهو دليل أثبت هذه الصفات للرب ولم يُعارضه معارض لا سمعي ولا عقلي يقاوم إثباته و يمنعه ، فيجب التسليم للدليل السالم من المعارض المقاوم ، فإن كنت لا تعلم ثبوت تلك الصفات لعدم علمك بدليل عقلي يثبتها فسلِّم للذي يعلم ثبوتها بدليل سالم من المعارضة. هذا وقول المصنف في دليل السمع أنه :(السالم عن المعارض المقاوم) تنبيه إلى أن المعارضة التي شغب بها الأشعري على دليل السمع لا تقاوم دلالته على الإثبات كما تقدم تقريره في المرتبتين السابقتين ، ولذا فلا اعتبار لها.

الرابع : قول المصنف رحمه الله : (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته – وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة- تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته، من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة) أي : دعواك أيها الأشعري أن لا دليل عقلي على بقية الصفات غير السبع التي قلت بها دعوى خاطئة فإنه يمكن ترتيب دليل عقلي لإثباتها نظير الترتيب العقلي الذي أثبت به السبع ، فيقال – مثلاً - : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على أن الخالق رحيم، وإكرام الطائعين وتخصيصهم بالفضل الذي يجري عليهم والذي يوعدون به يدل على أن الخالق يحب الطاعة والطائعين ، وتخصيص العاصين والكفار بالعقوبات التي تجري عليهم والتي يتوعدون بها يدل على أن الخالق يكره المعصية والعصاة والكفر والكافرين. بل إن إثبات ما نفيت من الصفات أولى بالدليل العقلي الذي رتبته من إثبات السبع التي قلت بها ، فمثلاً : الاستدلال بما تنتهي إليه مفعولات الخالق ومأموراته من الغايات المحمودة يدل على حكمته

البالغة كاستدلالك بالتخصيص على الإرادة بل و أولى ، وإنما كان أولى لوجهين : ١- من جهة العقل ، فإن قوة العلة الغائية ، والعلة الغائية هي : ما يكون المعلول لأجله ، أي أن التخصيص لغاية مقصودة وهي غاية محمودة أظهر في الدلالة على صفة الحكمة من دلالته على صفة الإرادة المحضة المجردة عن اعتبارٍ لغايات التخصيص. فإن الفعل يدل على الإرادة بمجرد حدوثه أما دلالته على الحكمة فإنما يكون بظهور نهاياته. فأن يكون التخصيص للغايات المحمودة التي ينتهي إليها دالاً على أنه يفعل لحكمة أولى من دلالته على أنه يفعل لمجرد إرادته الفعل. ٢- من جهة الشرع ، فإن ما في القرآن من بيان ما في المخلوقات من الحكم أكثر و أعظم مما فيه من بيان ما فيها من دلالة على محض الإرادة.

وقد أتم المصنف هذا البيان الذي حرره هنا بما في الفتاوى ٤٦/٦-٤٧ حيث قال : (فإن عاد فقال : بل العقل ينفي ذلك ، لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والعقل ينفي التجسيم. قيل له : القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي أثبتها ؛ فإن كان هذا مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر، وإن لم يكن مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر. فدعوى المدعي الفرق بينهما بأن أحدهما يستلزم التشبيه أو التجسيم دون الآخر تفريق بين المتماثلين وجمع بين النقيضين ، فإن ما نفاه في أحدهما أثبته في الآخر ، وما أثبته في أحدهما نفاه في الآخر فهو يجمع بين النقيضين). قال رحمه الله : (ولهذا قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب والسنة فإنه متناقض لا محالة ؛ فإن دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته ، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع ، وإن لم يكن لم يجب نفي شيء من ذلك ، فإثبات شيء ونفي نظيره باطل).

تنبيهان :

التنبيه الأول : قول المصنف (العلة الغائية) ، (العلة) في أصل اللغة "التغيير" ، ومنه سمي المرض علة لأنه يغير البدن عن صحته ، والعليل ضد الصحيح ، ومنه سمي العلُّ وهو شرب الماء شيئاً فشيئاً لأنه يغير العطش إلى ريّ.

أما في اصطلاح المتكلمين فـ(العلة) الموجب للشيء ، فيقولون في العلة إنها : ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ثم هي عندهم قسمان :

الأول : علة الماهية : وهي ما تتقوم به الماهية من أجزائها — أي إنما كانت ماهية لقيام أجزائها بها- ، وعلة الماهية قسمان : ١- العلة المادية ، وهي ما لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة.

٢- العلة الصورية ، وهي ما يجب بها وجود المعلول بالفعل.

الثاني : علة الوجود : وهي ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي ، وعلة الوجود قسمان : ١- العلة الفاعلية ، وهي التي يوجد منها المعلول ، أي أن يكون مؤثراً في المعلول موجداً له.

٢- غير الفاعلية ، وهي قسمان : أ- ما يكون المعلول لأجلها ، وهي العلة الغائية.

٢- ما لا يكون المعلول لأجلها ، وهي الشرط إن كان وجودياً ، وارتفاع الموانع إن كان عدمياً.

التنبيه الثاني : قول المصنف : (كما يدل التخصيص على المشيئة) عبّر المصنف هنا عن الإرادة بلفظ المشيئة و بينهما فرق ، فالإرادة تكون لما يتراخى وقته وما لا يتراخى ، والمشيئة تكون لما لم يتراخى وقته. فالمشيئة أخص بالفعل الناجز والإرادة أعم. وإذا لم يجتمعا في العبارة فقد تطلق المشيئة بمعنى الإرادة . وإرادة الرب جل وعلا نوعان : إرادة قدرية كونية وهي مشيئته الشاملة لجميع الحوادث فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وإرادة شرعية وهي المتضمنة محبته ورضاه ، وهي مراداته من خلقه التي أمرهم بها ، فهذه أرادها من خلقه وأمرهم بها في شرعه ، ثم يشاء وقوعها منهم فتقع أو لا يشاء وقوعها منهم فلا تقع.

ويجتمع النوعان في طاعة المؤمن فإن الله يحبها ويرضاها ولذا أمر بها وشاء تعالى أن تكون من المؤمن فكانت منه بمشيئة الله قال الله ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾التكوير: ٢٨ - ٢٩.

وتفترقان في معصية العاصي وكفر الكافر فإن الله شاء أن يكون هذا منهما فكان ولكنه لم يأمر بالمعصية ولا بالكفر فهو يبغضهما وقد نهى عنهما فهو لم يردهما شرعاً.

وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء كالمعتزلي، الذي يقول : إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة . **قيل له** : لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت : إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهاً وتجسيماً، لأنا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم . قيل لك : ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا الجسم فانف الأسماء، بل وكل شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم . فكل ما يحتج به من نفي الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جواباً لذلك كان جواباً لمثبتي الصفات (٣٨).

والأشاعرة لا يثبتون إلا إرادة قديمة لا تتجدد و لا تتعلق بناجز والمشيئة عندهم بمعنى الإرادة لا يقولون فيها إلا ما يقولونه في الإرادة ولذلك فلا فرق في استعمال اللفظين أحدهما مكان الآخر على مقالتهم.

مناقشة المعتزلة بهذا الأصل :

(٣٨) يناقش المصنف رحمه الله هنا المعتزلة القائلين بالأسماء دون الصفات ، يقرر فساد تفريقهم بين أسماء الله وصفاته وهما متماثلان بالأصل الشريف (القول في بعض الصفات كالقول في بعض).

قوله رحمه الله : (**وإن كان** المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء كالمعتزلي، الذي يقول : إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة **قيل له** : لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت : إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهاً وتجسيماً، لأنا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم قيل لك : ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا الجسم فانف الأسماء، بل وكل شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم) تقدم بيان أن أسماء الله أعلام وأوصاف ، وأن العلمية فيها للدلالة على صفاته التي يختص بها سبحانه فليس كمثله فيها شيء ، ولكن المعتزلي يقول بالأسماء على اعتقاد أنها أعلام محضة لا معاني لها ولا تدل على صفات ولا على شيء إلا مجرد تعيين

وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات (٣٩) ،

الخالق بأنه هو المراد بالكلام ليس إلا ، ولذلك فالأسماء عنده مترادفة ترادفاً يمنع فرقاً بينها في شيء ، وليس المراد منها غير إسناد الإخبار إليها عند إرادة الخالق بالكلام ، وينفي أن تقوم بذات الخالق صفة لدعوى أننا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم محدث فالصفات من خصائص المحدثات. وهذا تفريق بين فيقال له : فكذلك يلزمك أن تنفي الأسماء أيضاً لأننا لا نجد في الشاهد مسماً بالأسماء إلا ما هو جسم ، وتفريقك هذا تناقض جليٌّ ، بل ويلزمك نفي كل شيء حتى مجرد الوجود لأننا لا نجده في الشاهد إلا لما هو جسم.

قوله : (فكل ما يحتج به من نفي الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جواباً لذلك كان جواباً لمثبتي الصفات) أي : أن الجهمي نافي الأسماء يلزم المعتزلي بنفي الأسماء لأنها لازمة لما هو جسم فهي تستلزم التجسيم، فيجيبه المعتزلي : أنا أسميه بأسماء لا تلزمه على أنه جسم فلا تستلزم التجسيم. فيقال للمعتزلي : فكذلك صفه بصفات لا تستلزم ذلك ، فإنه يلزمك أن تقول فيها ما تقوله في الأسماء وإلا كنت مفرقاً بين المتماثلات.

مناقشة الغالية (النفاة المحضة) بهذا الأصل :

(٣٩) المقام هنا مقام مناقشة غلاة الغلاة القائلين بنفي الأسماء و الصفات جميعاً ، وتقرير فساد منهجهم بالأصل الشريف (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) ، ولكن المصنف رحمه تناول هنا أصل منهجهم بتفصيل وجوه فساده وتفنيد تقريراتهم فيه من غير أن يظهر وجه إفساده بهذا الأصل الشريف الذي هو موضوع الكلام ، وهذا التفصيل الذي أورده المصنف رحمه الله هنا ليس هذا موضعه بل موضعه حيث قد أعاده في موضعين من الكتاب ؛ في القاعدة الأولى وهو موضعه لأنها في بيان فساد الاعتماد في باب الصفات على النفي ، ثم في القاعدة السابعة وهو أيضاً موضع له لأنها في بيان الطرق العقلية الصحيحة لإثبات الصفات وإفساد إيراداتهم في منهجهم على الطرق العقلية الصحيحة لإثبات الصفات. وكان الواجب هنا بيان وجه إفساد منهج هؤلاء الغلاة بهذا الأصل وإلزامهم القول على قياسه والاقتصار على ذلك هنا حتى يرد موضع تناول تفصيلات

تقريراتهم بالإبطال. وإذ قد تكلم المصنف هنا بما تكلم به فسنتابعه بشرح كلامه ، ولكننا نقدم على شرح كلامه هنا ما يقتضيه المقام من بيان وجه إلزام هؤلاء الغالية بهذا الأصل ، وذلك بنقل تقرير المصنف نفسه رحمه الله الذي قاله في الفتاوى ٦/٤٧-٤٩ ونكتفي بنصه كما هو فهو بيِّن في غنىً عن شرح ، قال رحمه الله : (فإن قال الجهمي والقرمطي والفلسفي الموافق لهما : أنا أنفي الأسماء والصفات معاً ، قيل له : لا يمكنك أن تنفي جميع الأسماء ؛ إذ لابد من إشارة القلب وتعبير اللسان عما تثبته. فإن قلت : ثابت موجود محقق ، معلوم قديم واجب ، أي شيء قلت كنت قد سميته ، وهب أنك لا تنطق بلسانك : إما أن تثبت بقلبك موجوداً واجباً قديماً ، وإما أن لا تثبته ، فإن لم تثبته كان الوجود خالياً عن موجد واجب قديم ، وحينئذ فتكون الموجودات كلها محدثة ممكنة ، وبالاضطرار يعلم أن المحدث الممكن لا يوجد إلا بقديم واجب ، فصار نفيك له مستلزماً لإثباته ، ثم هذا هو الكفر والتعطيل الصريح الذي لا يقول به عاقل. وإن قلت : أنا لا أخطر - [هكذا في المطبوع والصواب : "يخطر"] - ببالي النظر في ذلك ولا أنطق بلساني. قيل لك : إعراض قلبك عن العلم ولسانك عن النطق لا يقتضي قلب الحقائق ولا عدم الموجودات ؛ فإن ما كان حقاً موجوداً ثابتاً في نفسك _ [هكذا في المطبوع والصواب : "في نفسه"] فهو كذلك علمته أو جهلته ، وذكرته أو نسيته ، وذلك لا يقتضي إلا الجهل بالله تعالى والغفلة عن ذكر الله ، والإعراض عنه والكفر به ، وذلك لا يقتضي أنه في نفسه ليس حقاً موجوداً له الأسماء الحسنى والصفات العلى.

ولا ريب أن هذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية ؛ أنهم يبقون في ظلمة الجهل وضلال الكفر ؛ لا يعرفون الله ولا يذكرونه ، ليس لهم دليل على نفيه ونفي أسمائه وصفاته ؛ فإن هذا - [أي قولهم] — جَزْمٌ بالنفي وهم لا يجزمون ولا دليل لهم على النفي ؛ وقد أعرضوا عن أسمائه وآياته وصاروا جهالاً به ؛كافرين به؛ غافلين عن ذكره ؛ موتى القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته.

ثم إذا فعلوا ذلك بزعمهم لئلا يقعوا في "التشبيه والتجسيم" قيل لهم : ما فررتم إليه شر مما فررتم عنه ، فإن الإقرار بالصانع على أي وجه كان خير من نفيه. وأيضاً فإن هذا العالم المشهود — كالسماء والأرض — إن كان قديماً واجباً بنفسه فقد جعلتم الجسم المشهود قديماً

وقال : لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز، لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير . **قيل له** : وكذلك إذا قلت : ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهاً بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات. **فإن قال** : أنا أنفي النفي والإثبات. **قيل له** : فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، أو لاموجوداً ولا معدوماً، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل (٤٠).

واجباً بنفسه ، وهذا شر مما فررتم منه. وإن لم يكن قديماً واجباً بنفسه لزم أن يكون له صانع قديم واجب بنفسه ، وحينئذ تتضح معرفته وذكره بأن إثبات الرب بالقلب واللسان حق لا ريب فيه سمعاً وعقلاً ؛ فإن كان ذلك مستلزماً لما سميتموه تشبيهاً وتجسيماً فلازم الحق حق ، وإن لم يكن مستلزماً له أمكنكم إثباته بدون هذا الكلام . فظهر تناقض النفاة كيف صرفت عليهم الدلالات ، وظهر تناقض من يثبت بعض الصفات دون بعض).

(٤٠) تقدم بيان أن الغالية يقولون بنفي ثبوت الصفات فراراً كما يزعمون من تشبيه الخالق بالموجودات ثم أيضاً يقولون بنفي نفيها أيضاً فراراً كما يزعمون من تشبيهه بالمعدومات ، وبيان أنه يلزمه على هذا الجمع بين النفيين الجمع بين النقيضين وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فيكون هذا منهم تشبيهاً للخالق بالممتنعات ، فيكونوا قد وقعوا في شر مما فروا منه ؛ فإن الامتناع أشد في الانتفاء من العدم لأن الامتناع هو ضرورة اقتضاء عدم الوجود فهو يقتضي عدم إمكان الوجود بحال ؛ أما العدم فهو مجرد عدم الوجود إما مع الإمكان وهو العدم السابق أو مع الفقد وهو العدم اللاحق. والمصنف كرر هذا هنا مع أنه قد تقدم ليؤسس به ما أورده جديداً هنا وهو الآتي من كلامه.

إيرادٌ قد تفر إليه الغالية :

فإن قلت : إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له : أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما(٤١).

قيل لك : أولاً : هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر(٤٢). وأما ما ذكرته من

---

(٤١) يبين المصنف رحمه الله هنا أن الغالية قد تفر من إلزامها بالجمع بين النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في جمعهم بين نفي ثبوت الصفة ونفي نفيها معاً إلى إيرادٍ يتعللون به صورتُه : أن نفي ثبوت الصفة ونفي نفيها إنما يكون جمعاً بين النقيضين لو كان الخالق قابلاً للاتصاف ، لكن الخالق غير يقبل للاتصاف بالصفة أو بعدمها فسلب الصفة وعدمها عنه سلب عدم وملكة لا سلب نقيضين فيسقط الإلزام ويظهر صحة نفي الصفة ونفي نفيها عن الخالق. و(تقابل العدم والملكة) هو أحد أنواع التنافي –كما قد تقدم – وهو التنافي بين أمرين لا يجتمعان وقد يرتفعان ؛ كالعمى والبصر لا يجتمعان وقد يرتفعان ما لا يقبلهما كالجدار ، فالمقصود بـ(العدم) انعدام الصفة عمن يقبل الاتصاف بها. و(الملكة) وجود الصفة فيمن يقبل الاتصاف بها. و(تقابل السلب والإيجاب) هو أيضاً أحد أنواع التنافي –كما قد تقدم – وهو التنافي بين أمرين لا يجتمعان ولا يرتفعان ؛ ثبوت أحدهما رفع للآخر ونفيه إثبات للآخر ، وهما المسميان بالنقيضين. ثم شرع المصنف رحمه الله في الجواب عن هذا الإيراد فحرر جواباً مفصلاً على وجوه تُحْكِم على الغالية الإلزام وتقرر أنه لا ملاذ لها لا في هذا الإيراد ولا في غيره ، وأن مقالتها باطلة على كل تقدير. وقد تضمن كلامه رحمه الله تسعة أوجه من الجواب نهذبها من مجمل كلامه في التعليقات التالية.

الوجه الأول من الجواب عن إيراد الغالية :

(٤٢) قول المصنف رحمه الله : (هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر) فيه الوجه الأول من

الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية(٤٣)، وقد قال تعالى : ﴿

الجواب على الإيراد المذكور ، ومفاده : لو صح قولكم في نفي العلم والجهل جميعاً ونفي الحياة والموت جميعاً ونفي السمع والصمم جميعاً ونحو ذلك : إن تقابل هذه الصفات هو من تقابل العدم والملكة وهي ترتفع عن الخالق لأنه غير قابل للاتصاف بها ؛ فإنه **لا يمكنكم هذا القول في صفتي "الوجود" و "العدم"** ؛ فإنه لا يصح فيهما بحال ؛ إذ هما نقيضان يتقابلان تقابل السلب والإيجاب ليس إلا باتفاق العقلاء ، فجمعكم بين نفي ثبوت صفة الوجود ونفي صفة العدم عن الخالق جمع بين النقيضين ولابد ، فيلزمكم إثبات أحدهما ولا مفر لكم من هذا. فإن أثبتَّم صفة الوجود ارتفع العدم ، وحينها نقول لكم : الوجود صفة المخلوق أيضاً ؛ فما تفرقون به بين وجود الخالق ووجود المخلوق يلزمكم نظيره في بقية الصفات التي يتصف بها الخالق والمخلوق ؛ فالقول في بعض الصفات كالقول في بعض ؛ فلا محل لنفي شيء من صفات الخالق لمجرد الفرار من تشبيهه بالمخلوق. وإن أثبتَّم صفة العدم ارتفع الوجود ، وحينها لا يكون كلامنا معكم عن صفاته بل عن وجوده كالكلام مع الملاحدة. وهذا الجواب كافٍ لإبطال الإيراد وتقرير الغالية بما يلزمهم، ولكن المصنف لدقة فهمه وسعة إدراكه وواسع علمه انطلق يحرر وجوهاً من التفنيد لا تبقي للغالية ونحوهم شبهة يتعلقون بها ولا يذر لهم مخرجاً يفرون منه.

الوجه الثاني من الجواب عن إيراد الغالية :

(٤٣) قول المصنف رحمه الله : (وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية) فيه الوجه الثاني من الجواب على الإيراد المذكور ، -**[وحق هذا الوجه وما يليه حتى الوجه المذكور خامساً أن يُرتب ذكرها كما هي متوالية بعد الوجهين المذكورين سادساً وسابعاً ، فيكون الوجه المذكور سادساً هو الثاني ، والمذكور سابعاً هو الثالث ، وهذا الوجه المذكور ثانياً هو الرابع ثم تتبعه بقية الوجوه بعده. لأن ما في الوجهين السادس والسابع من بيانٍ مُرَتَّب على ما في الوجه الأول من منع هذا الإيراد**

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ فسمى الجماد ميتاً[44] وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم[45].

في صفتي الوجود والعدم خاصة ، ثم في هذه الوجوه انتقل المصنف إلى الكلام في منعه في بقية الصفات]-.

ومفاد هذا الوجه المذكور ثانياً : أن يقال لهم : أما قولكم في بقية الصفات سوى صفتي الوجود والعدم كصفتي العلم والجهل وصفتي الحياة والموت ونحو ذلك : إن التقابل فيها هو من تقابل العدم والملكة وهي ترتفع عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بها ، **هو قول مخالف للحقيقة العقلية** ، فهو مردود عقلاً ، ووجه ذلك أن ما لا يتصف بهذه الصفات كما تدعون هو في الحقيقة العقلية قابل للاتصاف بها لأنه مخلوق وخالقه قادر على أن يجعله متصفاً بها فهي قابلة ، فهذه عصى موسى عليه السلام ؛ هي عصى جامدة لا توصف بحياة ولا موت على زعمكم ولكن الله خلق فيها حياة تامة مستقرة ؛ فهي قابلة ، والأحجار والأشجار لا توصف بكلام ولا خرس ولكن الخالق أنطقها بالسلام على رسول الله ﷺ كما صح الحديث به عن علي رضي الله عنه ؛ فهي قابلة. فلم يبق لقولكم بأن ثمة من لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات وجهٌ إلا أنه اصطلاح الفلاسفة المشائين [أرسطو وأتباعه] وقد تبعتموهم عليه بغير هدى ،وإلا فإن الحقائق العقلية لا تنفيها الاصطلاحات اللفظية ، لأنها ثابتة بنفسها سواء عُلم ثبوتها أو لم يُعلم.

الوجه الثالث من الجواب عن إيراد الغالية :

(44) قول المصنف : (قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ فسمى الجماد ميتاً) فيه الوجه الثالث من الجواب على الإيراد المذكور-**[وحقه أن يكون خامساً كما بينا]**- ومفاده : إن قولكم : إن التقابل بين العلم والجهل وبين الحياة والموت ونحو ذلك هو من تقابل العدم والملكة وهي ترتفع عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بها ، **هو قول مخالف للحقيقة الشرعية** ، فإن الله

وقيل لك، ثانياً : فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك [(٤٦)].

في كتابه وصف الأصنام بالموت ونفى عنها صفة الحياة وهي أحجار جماد تزعمون أنه لا تقبل الاتصاف بالموت ولا بالحياة.

الوجه الرابع من الجواب عن إيراد الغالية :

(٤٥) قول المصنف : (وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم) فيه الوجه الرابع من الجواب على الإيراد المذكور–[وحقه أن يكون سادساً كما بينا] – ومفاده : إن قولكم : إن التقابل بين العلم والجهل وبين الحياة والموت ونحو ذلك هو من تقابل العدم والملكة وهي ترتفع عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بها ، **هو قول مخالف للحقيقة اللغوية** ؛ ففي اللغات يوصف بهذه الصفات ما تقولون إنه ليس محلاً للاتصاف بها ، فالعرب مثلاً تصف الجمادات بالموت والحياة فيصفون الأرض الجرداء التي لا ماء فيها ولا نبات بأنها أرض موات ، ويصفون السحابة التي لا رعد فيها ولا برق بالسحابة الخرساء ، وتقول العرب : فلان ليس له صامت ولا ناطق ، يعنون بالصامت الذهب والفضة وبالناطق الإبل والغنم.

الوجه الخامس من الجواب عن إيراد الغالية :

(٤٦) قول المصنف رحمه الله : (ما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك) فيه الوجه الخامس من الجواب على الإيراد المذكور–[وحقه أن يكون سابعاً كما بينا]– ومفاده : لو سلمنا أن ثمة من ليس بمحلٍ للاتصاف بهذه الصفات فلا يقبل الاتصاف بها ، فإن ادعاؤكم أن الخالق

وأيضاً فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم. بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعاً، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعاً مما نفيت عنه الوجود والعدم . وإذا كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعاً، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم المتنعات . وهذا غاية التناقض والفساد(٤٧) .

كذلك **هو قول بشر مما فررتم منه** ، فإن من لا يقبل الاتصاف بالصفات أنقص ممن يقبل ، فالأعمى – مثلاً – الذي يقبل الاتصاف بالبصر لأنه محل له وإن عدمه أكمل من الجماد الذي زعمتم أنه لا يقبل الاتصاف لا بالبصر ولا بالعمى لأنه ليس محلاً لواحد منهما. فأنتم فررتم – بزعمكم – من تشبيه الخالق بالحي القابل للاتصاف بصفات الكمال وهو محل لها وإن عدمها إلى تشبيهه بالجماد الذي لا يقبل الكمال بحال وليس هو بمحلٍ لكمال. فهو فرار من شيء ووقوع في نظيره بل في شر منه.

الوجه السادس من الجواب عن إيراد الغالية :

(٤٧) قول المصنف : (وأيضاً فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم. بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعاً، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعاً مما نفيت عنه الوجود والعدم . وإذا كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعاً، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم المتنعات . وهذا غاية التناقض والفساد) فيه الوجه السادس من الجواب على الإيراد المذكور–[**وحقه أن يكون ثانياً كما بينا**]– ومفاده : إذا كان قولكم أيها الغالية بجمع النقيضين في نفيكم الوجود والعدم جميعاً عن الخالق ممتنعاً **فإن القول الذي فررتم إليه بزعمكم أنه ليس قابلاً للاتصاف بهما أشد امتناعاً من الامتناع الذي فررتم منه** ، لأن ما لا يقبل الوجود ولا العدم أصلا ممتنع بذاته ، أما ما يقبلهما فالممتنع ارتفاعهما عنه أو اجتماعهما فيه ، فامتناع الذات نفسها أعظم من امتناع اتصافها بالممتنعات مع وجودها ذاتها ، فجعلتم الذات الواجبة الوجود بنفسها التي لا تقبل العدم أشد الممتنعات عن الوجود ، وهذا أقصى نهاية

وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين : الوجود والعدم. ورفعهما كجمعهما. ومنهم من يقول : لا أثبت واحداً منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق (٤٨).

وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعاً مما يقدر قبوله لهما –مع نفيهما عنه – فما يقدر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى والبصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم والممتنع مما يقدر قابلاً لهما مع نفيهما عنه. وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلاً، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز

الفساد ومنتهى مداه أن يكون الخالق أشد الممتنعات ، وهو أقصى نهاية التناقض ومنتهى مداه أن تطلبوا إثبات الكمال لما جعلتموه أشد الممتنعات ؛ أثبتوه أولاً ثم صفوه !!.

(٤٨) بيَّن المصنف رحمه الله في هذه الفقرة أن لهؤلاء الباطنية الغالية في قولهم برفع النقيضين " الوجود والعدم " عن الخالق طريقان : أحدهما: التصريح برفع النقيضين مباشرة ، فيقول قائلهم جازماً : هو لا موجود ولا معدوم، وجواب هذا الطريق صريح مباشر مثله فيقال لهم : رفع النقيضين كجمعهما كلاهما ممتنع. والطريق الآخر : أن يقول قائلهم : لا أثبت واحداً منهما ، فيمتنع عن أن يقول : هو موجود ، وعن أن يقول : هو معدوم. وجواب هذا الطريق بأمرين :

١- الامتناع عن إثبات أحدهما لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، والثابت هنا هو الوجود ، فوجود الخالق ثابت متحقق في نفس الأمر لا يمنعه نفيك.

٢- أن هذا الامتناع لا يفيدك شيئاً يُمكن اعتباره اعتقاداً تقول به ، بل هو إما بمنزلة جهل الجاهل الذي لا يمنع ثبوت الحقائق في نفسها لكنه يدل على أنه يجهل هذا الثبوت ليس إلا. أو هو بمنزلة سكوت الساكت الذي لا يمنع ثبوت الحقائق في نفسها لكن فيه عدم التصريح بهذا الثبوت ليس إلا.

الوجه السابع من الجواب عن إيراد الغالية :

القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب . وقد بسط هذا في موضع آخر وبيّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه [(٤٩)].

---

(٤٩) قول المصنف رحمه الله : (وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعاً مما يقدر قبوله لهما –مع نفيهما عنه – فما يقدر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى والبصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم والممتنع مما يقدر قابلاً لهما مع نفيهما عنه. وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلاً، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب) فيه الوجه التاسع من الجواب على الإيراد المذكور–**[وحقه أن يكون ثالثاً كما بينا]**– ومفاده : أنه إذا كان هذا الإيراد لا يصح في صفتي الوجود والعدم خاصة لأن تقابلهما تقابل سلب وإيجاب فيمتنع ارتفاعهما عن محل ، وأنه يمتنع أعظم الامتناع من أن يكون ثمة ما لا يقبل الاتصاف بإحداهما ، **فإن هذا الإيراد كما أنه لا يصح في صفتي الوجود والعدم فإنه أيضاً لا يصح في بقية الصفات المتقابلات** ، ووجه ذلك : أنه إذا كان وجود ما لا يقبل الاتصاف بالنقيضين الوجود والعدم أعظم امتناعاً من وجود ما يقبل الاتصاف بهما مع رفعهما عنه ؛ وبهذا يتقرر امتناع القول بأن الخالق لا يقبل الاتصاف بهما ، فكذلك يتقرر امتناع القول بأن الخالق لا يقبل الاتصاف ببقية الصفات المتقابلات كالحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، الكلام والخرس ... ونحوها ، ووجه امتناع ذلك : أن ما يُقَدَّر غير قابلٍ للاتصاف بهذه الصفات المتقابلات أقرب لأن يكون معدوماً أو ممتنعاً مما يُقَدَّر قابلاً لها مع نفيها عنه ؛ لأن غير القابل ليس محلاً أصلاً للاتصاف بشيء ؛ فلا معنى لنفيها عنه إلا العدم أو الامتناع ، أما القابل فهو محل للاتصاف بالصفات وإن انتفت عنه ؛ فيكون معنى نفيها عنه إمكان أن يتصف بها. وإذا كان ذلك كذلك فإن كون الخالق غير قابل للاتصاف بهذه الصفات أعظم امتناعاً من كونه قابلاً للاتصاف بها مع انتفائها عنه ؛ لأن كونه غير قابلٍ كوصفه بالعدم والامتناع ، أما كونه قابلاً فهو كوصفه بالوجود والإمكان. ثم إذا كان القابل للاتصاف بهذه الصفات يجوز أن يكون متصفاً بها ، والحال أن الخالق قابل

وقيل له أيضاً : اتفاق المسمين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى[(٥٠)].

للاتصاف بها فيجوز اتصافه بها فإن ما كان جائزاً لواجب الوجود فقد وجب له ؛ لعدم توقف اتصافه بالصفات على غيرٍ يُحدثها فيه تعالى عن ذلك ، فإذا جاز قبوله للاتصاف وجب له ، ثم إذا جازت الصفة الوجودية وجبت له ولابد لعدم توقف وجودها على غيرٍ يرفعها عنه ، وحاصل هذا : وجوب اتصاف الخالق بالصفات الوجودية من تلك الصفات المتقابلات فهو حي عليم قادر بصير سميع يتكلم ... وهكذا.

الوجه الثامن من الجواب عن إيراد الغالية :

(٥٠) قول المصنف رحمه الله : (**وقيل له أيضاً** : اتفاق المسمين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى) فيه الوجه الثامن من الجواب على الإيراد المذكور، ومفاده : **أن اتفاق الخالق والمخلوق في أسماء الصفات ومعانيها العامة ليس هو التمثيل الذي نفاه الخالق عن نفسه في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾** الشورى: ١١ **وتنفيه القواطع العقلية** ، بل التمثيل المنفي شرعاً وعقلاً هو أن يكونا مشتركين في الحقائق القائمة بكل منهما وما تختص به من أحكام من وجوب أو جواز أو امتناع ، فحقيقة صفة الخالق القائمة به أعظم وأجل من حقيقة صفة المخلوق القائمة به ؛ تلك تليق بربوبية الخالق وعظمته وهذه تليق بافتقار المخلوق وحاجته. وما تختص به صفات الخالق من أحكام فصفات الخالق واجبة له لذاته لا لإيجاد موجد جل ربي وتقدس ، ويمتنع عليها الحدوث والعدم. أما صفات المخلوق فليست بواجبة له بل هي جائزة إنما تجب له بالخالق هو يخلقها من عدم فلا يمتنع عليها الحدوث ولا العدم. فليس التمثيل المنفي هو

تماثل الألفاظ المستعملة للتعبير عن المفهومات العامة بل تماثل الحقائق التي تقوم عليها تلك المعاني في ذات الخالق وذات المخلوق.

تنبيه هام:

في عبارة : " أو جوازه" في قول المصنف رحمه الله : (فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه) إشكالٌ يستشكله كثير من طلاب العلم ؛ صورته أن حكم الجواز لا يمكن أن يعود على شيء مما يختص بالخالق جل وعلا من صفاته ، كيف والجواز هو تساوي الصفة في حكمي الوجود والعدم ؛ فتكون من الممكن الذي لابد له من موجد وهذا المعنى باطل في حق الخالق عز وجل ، والجواب : أن ليس المراد بالجواز هنا الإمكان الخاص وهو أن يكون الشيء ممكناً بالذات ؛ أي لا يجب لذاته وجود ولا عدم ، بل المراد بالجواز هنا الإمكان العام وهو ما لا يمتنع وقوعه مطلقاً ، فيدخل فيه الواجب وهو لا يمكن عدم وقوعه ؛ والجائز وهو ممكن الوقوع ، و يخرج منه الممتنع وهو ما لا يمكن وقوعه وإن أمكن تصوره في الوهم ؛ والمحال وهو ما لا يمكن وقوعه ولا تصوره في الوهم. فهذا هو الجواز الذي في عبارة المصنف رحمه الله فيكون مراده به : ما لا يمتنع عن الخالق ،وليس في هذا محذور فلا إشكال.   ثم اعلم أن ما جاز للخالق بهذا الاعتبار فقد وجب له ؛ لعدم توقف صفاته عز وجل على غيره.   هذا بيان ما في عبارة المصنف. ثم اعلم أن ثمة جواز بمعنى الإمكان الخاص يعود إلى الخالق جل وعلا ، وهو ما اجتمعت فيه ثلاثة اعتباراتٍ :

الأول : أنه إنما يكون فيما تعلق بمشيئته من الممكنات ، فيجوز أن يشاء وقوعها جل وعلا ويجوز ألا يشاء وقوعها.

الثاني : أن علمنا بجواز المشيئتين منه جل وعلا إنما يكون بخبره هو جل وعلا عن نفسه لا يكون بتقدير عقلي ، ولكن ما أخبرنا به فإنه يوافق صريح العقل.

الثالث : أن هذا الجواز يوجب له بذاته كمال علمه وكمال إرادته وكمال فعله وكمال حكمته ، فهو صادر عن كونه جل وعلا فعَّال لما يريد .

ومثال هذا الجواز ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾الأنعام: ١٤٩ فهداية الخلق أجمعين جائزة في مشيئته متعلقة بها كتعلق جعلهم مختلفين ؛ لكنه شاء الثاني وهذا صادر عن كونه فعالاً لما يريد وهو يوجب كمال علمه وإرادته وفعله وحكمته.   ومثله ما في

وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهاً وتجسيما تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسم بهذا الاسم يجب نفيه . ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل . وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة (٥١).

الحديث : (إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم. ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم). ومثله مشيئة الله في مرتكب الكبيرة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له.

الوجه التاسع من الجواب عن إيراد الغالية :

(٥١) قول المصنف رحمه الله : (وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهاً وتجسيما تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسم بهذا الاسم يجب نفيه . ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل) فيه الوجه التاسع من الجواب على الإيراد المذكور، ومفاده : أن ما نفيتموه أيها الغالية من إثبات الصفات للخالق جل وعلا قائمة بذاته على حقائقها اللائقة بربوبيته هو ثابت بالشرع فإن الله وصف نفسه بها في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ، وثابت بالعقل فهو يوافق الشرع فيما أخبر به لا يعارضه ، **فليس في تسميتكم إثبات الصفات تشبيهاً وتجسيماً إلا التمويه على الجهال** ، ووجه هذا التمويه أن الجاهلون بحقيقة قولكم وشدة بطلانه إنما يوافقونكم في نفي التشبيه والتمثيل فلما سميتم الإثبات تمثيلاً نفوه لهذه التسمية لا رضاً بمراداتكم التي لو علموها لفروا منكم فرار الغنم من الذئب ، وهذا التمويه إنما يقع على اتلعامة والجهال من جهة قرمطتكم في السمعيات وسفسطتكم في العقليات. ولو ساغ أن تسمية الحق بأسماء تنفر منها الناس أو بعضهم يبطل الحق المعلوم بالسمع والعقل لكان هذا أيسر مسلك يسلكه كل مبطل لحمل الناس على التكذيب بالحق. وبهذا المنهج روجت الملاحدة في الناس باطلها فأفسدت عقولهم ودياناتهم فهم طواغيت يتبعهم الناس فيخرجونهم إلى الجهالات الكفرية كما قال سبحانه:

وإن قال نفاة الصفات : إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع (٥٢).

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾البقرة: ٢٥٧

هذه تسعة أوجه ذكرها المصنف في هذا الموضع وقد ذكر وجهاً في كلامه في القاعدة الأولى لم يذكره هنا و نورده لإتمام تقريره رحمه الله.

وجهٌ عاشرٌ من الجواب عن إيراد الغالية : إن نفس الاتصاف بهذه الصفات من حيث هو مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها كمال ، فإثباتها لموصوف إثبات لكماله ونفيها عنه إثبات لنقصه ، والخالق أولى بالكمال. فالحياة – مثلاً – من حيث هي هي صفة كمال ، فمن قامت به فهو كامل ومن انتفت عنه فهو ناقص ، فالخالق أولى بالاتصاف بها من المخلوق.

مناقشة الغلاة الفلاسفة بهذا الأصل :

(٥٢) يناقش المصنف رحمه الله هنا الغلاة الفلاسفة الذين يصفون الخالق بالسلوب والإضافات ، يقرر فساد مقالتهم بما يلزمهم من القياس على الأصل الشريف (القول في بعض الصفات كالقول في بعض).

وقد ابتدأ المصنف مناقشتهم بعرض شبهتهم التي اتخذوها دليلاً لقولهم فقال : (وإن قال نفاة الصفات : إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع) هذه هي شبهة الفلاسفة نفاة الصفات ؛ أن إثبات الصفات للخالق وهي متعددة يقتضي أنه مركب منها ، والتركيب ممتنع عليه لأن المركَّب لابد له من مركِّب. ونحن نفصل هنا معنى التركيب لتتجلى صورة شبهتهم ويظهر وجه إبطال استدلالهم به بهذا الأصل الشريف ، فنقول : التركيب نوعان : الأول : ما رُكِّب من أشياء متفرقة مستقل كل منها عن الآخر ، كما تركب الأطعمة والأدوية ونحوها. وهذا تركيب صناعة يفعله المخلوق. الثاني : ماله أعضاء مختلفة هو مركب بها ، فلم يكن إلا وهي لازمة له ، بما كان ، كالإنسان المركب بأعضائه. وهذا تركيب خلق و إيجاد يفعله الخالق جل وعلا. و التركيب بنوعيه ممتنع على الخالق

باتفاق. فلم يبق لقولهم بالتركيب هنا مراداً إلا أن مجرد اتصاف الذات بصفات متعددة هو ما يُسمونه تركيباً وليس هو بتركيب ، ثم ألزموا هذا الذي سموه تركيباً حكم التركيب المتفق عليه وهو امتناعه عن الخالق فقالوا الاتصاف بالصفات ممتنع عن الخالق فنفوا عنه صفاته بهذا العبث الذي يحسبون به أنهم على شيء ، وأنهم يحسنون صنعاً. وقد تحذلق بعضهم فرفع رأسه يصوِّت وقلَمه يحرر أن دليل هذا العبث قد جاء به الشرع فقرأ بلا علم ولا فقه ولا ورع قول الله : ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾الانفطار: ٨ فقالوا هذا نصٌ في أن الاتصاف بالصفات تركيب ، والجواب عن هذا العبث من وجهين :

الأول : أن مجرد الاتصاف بالصفات ليس هو الذي يسمى تركيباً ، بل المسمى تركيباً هو الصورة التي اجتمعت عليها أعضاء الموصوف كما هو نص لفظ الآية ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ ﴾ فهيئة الصورة مركبة ولا يقال الإنسان مركب من صفاته ؛ فإن له صفات عديدة قائمة به أخر ليست من صورته ولا يقال أنه مركب منها ، فلا يقال : إن الإنسان مركب من حياته وكلامه وعلمه وإرادته ، ولا من خوفه وأمنه وفرحه وحزنه ، ولا من شمه وذوقه وجسه ، وهكذا صفات سائر المخلوقات التي ركب الله صورها ؛ كالتفاحة – مثلاً – لها طعم ولون وريح ولا يقال إنها مركبة من طعمها ولونها وريحها ، وكالهواء له صفات كأن يكون عليلاً ويكون حاراً ويكون بارداً فلا يقال أنه مركب من هذه الصفات. وإنما قيل للصورة الظاهرة أنها مركبة لأنها لها أعضاء متميزة بذاتها في محل من المخلوق و لكن له صفات أخر تمييزها إنما يكون إما بالعقل أو بالحس. فتسمية مجرد الاتصاف بالصفات تركيباً باطل في نفسه ، وعليه فباطل إلزامه حكم التركيب.

الثاني : أن إثبات ذات مجردة عن الصفات محال ، لا وجود لذات في الخارج بلا صفات ومن لا صفة له لا وجود له ، وكذا لا يمكن في الوهم تصور ذاتٍ منفكة وصفاتٍ منفكة ثم تجمع الصفات وتركب واحدة واحدة في الذات. لا صورة لذات في الذهن إلا بصفاتها. فتعطيل الخالق الواجب بذاته من صفاته تعطيل لأن يكون له وجود في الخارج أو في الوهم فضلاً عن أن يكون واجباً.

فإذا ثبت أن للخالق صفات تقوم به ولابد وثبت أن التركيب ممتنع عليه ثبت أن اتصافه بالصفات ليس تركيباً.

قيل : وإذا قلتم : هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا ؟، فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيداً. **فإن قالوا** : هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً . **قيل لهم** : واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيباً ممتنعا(٥٣).

وقد فصل المصنف رحمه الله هنا البيان لإبطال مقالة هؤلاء ولم يقتصر على إبطالها بالأصل الشريف الذي هو موضوع الكلام هنا فردها من أربعة أوجه:

الأول : الإلزام بالأصل الشريف : (القول في بعض الصفات كالقول في بعض).

الثاني : بيان ما فيها من مغالطة .

الثالث : بيان ما يلزمها من الوقوع في التناقض.

الرابع : بيان ما يلزمها من الوقوع في شر مما فرت منه .

وفيما يلي تفصيل هذه الأوجه واستخلاصها من كلام المصنف.

الوجه الأول في إبطال مقالة الفلاسفة :

(٥٣) قول المصنف رحمه الله : (قيل : وإذا قلتم : هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا ؟، فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيداً. **فإن قالوا** : هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً. قيل لهم : واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيباً ممتنعاً) فيه الوجه الأول في إبطال قول الغلاة الفلاسفة وهو الإلزام بالأصل الشريف : (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) ، ومفاده : أنه يقال لهم : أنتم تنفون أن تقوم الصفات بـ(العلّة) ــ الذي هو " الرب" عندنا ــ لتعددها فيلزم من ذلك تركيبه منها وهو ممتنع ، وها أنتم تضيفون إليه معانٍ متعددة متغايرة في العقل فتقولون : هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول ، وعاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ ولذة. فإذا كان المفهوم من قيام الصفات به أنه التركيب الممتنع لتعددها وتغايرها فالمفهوم من إضافة هذه المعاني التي تقولون بها إليه تركيب ممتنع لتعددها

وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالما قادراً، فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة(٥٤)، ثم إنه

وتغايرها!! فما دمتم منعتم الصفات فامنعوا هذه المعاني أيضاً إذ لا فرق بين الأمرين فكلاهما على قولكم تركيب ممتنع. فإن قالوا: إضافة هذه المعاني توحيد في الحقيقة وليس تركيباً ممتنعاً وإن تعددت وتغايرت ، قلنا : واتصافه بالصفات القائمة به توحيد في الحقيقة وليس تركيباً ممتنعاً وإن تعددت وتغايرت. فإن أبيتم فلستم على حجة وما هذا منكم إلا مجرد تحكم.

تنبيه :

قولهم : (عقل وعاقل ومعقول) مرادهم بهذه العبارة تجريد ذات العلة التامة ــ الذي هو "الرب" عندنا ــ ، فمعنى "عقل" عندهم : مجرد عن المادة ولوازمها في ذاته. ومعنى "عاقل" : مجرد عن ذلك لذاته لا لتجريد أحد له، وهذا ما يسمونه بـ"الوجوب". ومعنى "معقول" : غير محجوب عن ذاته لا بذاته ولا بغيره. وقولهم : (لذيذ وملتذ ولذة) مرادهم بهذه العبارة إدراكُ ذات العلة التامة ــ الذي هو "الرب" عندنا ــ ، فمعنى "اللذة" عندهم إدراك الملائم من حيث أنه ملائم ، كإدراك طعم الحلاوة عند التذوق ، وإدراك النور عند البصر. يقصدون بالملاءمة الاجتماع ، ويحترزون بالحيثية عن إدراك الملائم لا من حيث ملاءمته فإنه ليس بلذة كالدواء النافع المر فإنه ملائم من حيث أنه نافع ولكنه ليس بلذة من هذه الحيثية بل هو لذة من حيث أنه مر ، ولكن المرارة ليست هي المطلوب إدراكها من الدواء بل المطلوب إدراكه منه هو النفع وهو لا يكون عند مجرد الذوق. فمعنى لذيذ وملتذ ولذة أنه المدرَك والمدرِك والإدراك. وقولهم : (عاشق ومعشوق وعشق) مرادهم بهذه العبارة محبة ذات العلة التامة ــ الذي هو "الرب" عندنا ــ ، وهو عندهم المحبوب والمحب والمحبة.

الوجه الثاني في إبطال مقالة الفلاسفة :

(٥٤) قول المصنف رحمه الله : (وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالما قادراً، فمن جوز أن

متناقض، فإنه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدا بالعين لا بالنوع (٥٥).

تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة) فيه الوجه الثاني في إبطال قول الغلاة الفلاسفة وهو : بيان ما فيها من مغالطة.
ومفاده : أنه يقال لهم : الرب متصف بصفاته من كونه عالماً قادراً وغير ذلك من صفاته ، ومن المعلوم بصريح العقل ــ [وتقدم أن صريح العقل هو ما ظهر المراد منه خالياً من تعلقات توجب احتمالاً] — أن معنى كونه قادراً ليس هو معنى كونه عالماً ، ولا نفس كونه قادراً عالماً هو نفس الذات. فإن زعمتم أن هذه الأغيار تقتضي التركيب الممتنع وفررتم لمنع التركيب إلى ادعاء أنه لا أغيار هنا فكل صفة من صفاته هي الصفة الأخرى ليست شيئاً غيرها فهي شيء واحد ؛ وأن كل صفة هي عين الذات ليست شيئاً غيرها ؛ كان ذلك مغالطة للحقائق بما تشبهونها به مما ليس منها ، وهذه هي السفسطة في العقليات التي لا تثبت بها دعوى قط.

ولذا فإن قولكم بوصف الرب بالمعاني المتضايفة متعددة المعاني إما أن فيه التركيب الممتنع الذي منعتم اتصاف الرب بصفاته له فهو باطل ممتنع أيضاً ــ لأنه من المعلوم بصريح العقل أن ليس معنى كون الشيء مُجرَّداً هو معنى كونه مُدرَكاً ، وليس معنى كونه مُدرَكاً هو معنى كونه محبوباً ، ولا نفس الذات هي نفس معنى كونها مجردة ومدركة ــ، فإن التزمتم هذا أخليتم العالم المعلول من العلة التامة وأبطلتم مذهبكم من أصله. أو أن في وصف الرب بصفاته التوحيد الذي أجزتم به قولكم بإضافة هذه المعاني إلى الرب ، فإن التزمتم هذا فهو الحق ، لكن يجب أن تعلموا أن المحجوب عن الخلق إنما هو حقائق صفات الرب القائمة بذاته لا معانيها المفهومة فإنها غير محجوبة ؛ فالخلق يدركون معرفة الخالق بها ، وأن حقائق صفات الرب القائمة بذاته مجردة عن مماثلة صفات المخلوق القائمة به.

الوجه الثالث في إبطال مقالة الفلاسفة :

(٥٥) قول المصنف رحمه الله : (ثم إنه متناقض، فإنه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدا بالعين لا بالنوع) فيه الوجه الثالث في إبطال قول

وحينئذ، فإذا كان الوجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق – يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه– هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم . وإذا قدر هذا، كان الوجود الواجب موصوفاً بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد(٥٦) .

الغلاة الفلاسفة وهو : بيان ما يلزمها من الوقوع في التناقض. ومفاده : أنه إن جرى الفلاسفة على هذا النهج بنفي التغاير بين الصفات والذات وبين الصفات بعضها وبعض لزمهم نظيره في وجود الرب تعالى وأن يقولوا في صفة وجوده ما يقولونه في بقية الصفات فيقولوا هو الموجود والموجد والوجود ؛ فيكون معنى هذا أن وجود المعلول هو وجود العلة ليس شيئاً غيره ، و يكون هذا قولاً بأن الوجود واحد بالعين التي هي الأفراد ؛ فتكون أفراد الموجودات كلها شيء واحد لا تغاير بينها ، وأنتم مع هذا تغايرون بين وجود الرب ووجود الخلق بالنوع ، فالرب عندكم علة والخلق معلول ؛ والعلة عندكم غير مركب والمعلول مركب ، وعلى هذا لزمكم التناقض بالجمع بين القولين المتناقضين : القول بالتفريق بين العلة ومعلولها والقول بأنهما شيء واحد لا تغاير فيه.

الوجه الرابع في إبطال مقالة الفلاسفة :

(٥٦) قول المصنف رحمه الله : (وحينئذ، فإذا كان الوجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق – يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه– هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم . وإذا قدر هذا، كان الوجود الواجب موصوفاً بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب) فيه الوجه الرابع في إبطال قول الغلاة الفلاسفة وهو فرع عن الإلزام الوارد في الوجه الثالث وفيه بيان ما يلزمها من الوقوع في شر مما فرت منه. ومفاده : أنه إن جوزتم أن وجود واجب الوجود لذاته وهو الرب هو وجود الممكن الجائز الوجود وهو المخلوق ليسا متغايرين ؛ فقد وقعتم بذلك في شر مما فررتم منه من وجهين:

الأول : جعل وجود كل مخلوقٍ وُجد بعد عدمٍ ويعدم بعد وجوده هو نفس وجود الحق الثابت الوجود الذي لا يقبل العدم بحالٍ القديم الدائم الباقي ، فجعلتموه عين أفراد المخلوقات ليس شيئاً غيرها. وأنتم قد فررتم بزعمكم من تشبيه الخالق بالمخلوق كيلا يكون

وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير. وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً –فراراً مما هو محذور– إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلابد له في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه، فيقال له : وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلابد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال (٥٧).

الخالق بالتشبيه فرداً من نوع الخلق ، فوقعتم في شر منه بجعله عين المخلوقات ليس شيئاً غيرها.

الثاني : أنكم بهذا قد جعلت الوجود الواجب موصوفاً بكل تجسيم وبكل عيب ونقص في الوجود الواجب. وأنتم قد فررتم بزعمكم من تشبيه الخالق بالمخلوق كيلا يكون جسماً يلحقه النقص والعيب ، فوقعتم في شر من ذلك بجعله موصوفاً بكل تشبيه بلا استثناء حين جعلتم وجوده عين وجود المخلوق.

وقول المصنف : (كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد) يبين فيه رحمه الله أن هذه اللوازم التي تلزم من مقالة الفلاسفة قد قالت بها صراحةً غلاة الصوفية أهل وحدة الوجود الذي بنوا مقالتهم على منهج الفلاسفة هؤلاء فأخرجهم إلى ما يلزم منه ويُلائم تقريره من نفي التغاير بين الذات والصفة وبين الصفة والصفة الأخرى فجعلوه أصلاً مطرداً ملازماً لإثبات كل موجود ، فصرحوا بوحدة الوجود ، وقالوا في كل فرد من المخلوقات هو عين الخالق ليس غيره ، فليس في مقالتهم "غيرٌ" قط ، وليس ثمة عندهم خالق ومخلوق ، بل القول بوجود خالق ومخلوق عندهم هو الشرك.

خلاصة الصورة المجملة الجامعة لما في هذا الأصل من إثبات الحق ونفي الباطل :

(٥٧) بعد أن فصل المصنف رحمه الله في مناقشته مناهج الزائغين عن طريق المرسلين في باب الصفات بيان وجوه إبطال كل منها بهذا الأصل الشريف : (القول في بعض الصفات

كالقول في بعض) فبين به في كلٍ منها وجه إبطال أصل المقالة ووجه إبطال ما قد تُخرج إليه من تقديرات جمع خلاصة نتيجة جميع هذه المناقشات بقوله: (وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير) ، ثم حرر خلاصة الصورة المجملة الجامعة لما في هذا الأصل من إثبات الحق ونفي الباطل فقال : (وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً –فراراً مما هو محذور– إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلابد له في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه، فيقال له : وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلابد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال) ، قوله : (وهذا باب مطرد) أي : إن (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) أصل لازم الثبوت لكل قول يقال في باب الصفات _ [والطرد هو التلازم في الثبوت ويقابله العكس وهو التلازم في الانتفاء] _ ، فإن كل واحد من النفاة لا ينفي شيئاً من صفات الخالق الثابتة له في خبره عن نفسه وخبر رسوله ﷺ عنه فراراً من محذور يتوهمه هو دعواه أن ظاهره تمثيل الخالق بالمخلوق ؛ إلا وقد أثبت نظير هذا المحذور الذي فر منه أو شراً منه فيما يقول به من صفات يصف الخالق بها. إذ لابد له في آخر الأمر أن يثبت خالقاً موجوداً مُحْدِثاً لخلقه متصفاً بصفاتٍ تخصه وتليق بجلاله يتميز بها عن خلقه لا يكون فيها مماثلاً لهم. فيقال له حينئذ : فاحمل على هذا ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ ، على أنها صفات تخصه وتليق بجلاله يتميز بها عن خلقه لا يكون مماثلاً لخلقه بها ؛ فإن القول في الصفات واحد ؛ ما يقال في بعضها يقال في بعض ، وقد كفاك الله المؤونة لذلك فخطَّ لك المنهج بقوله : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ الشورى: ١١. وأما ما لبَّس عليك به وهمك من التشابه في أسماء صفات الخالق وأسماء صفات المخلوق في اللفظ والمعنى المفهوم ؛ فيجب أن تردَّه إلى أننا بهذا اللفظ والمعنى المفهوم فهمنا خطاب الرب ومعاني أوصافه ، ولولا هذا لما كان للإيمان صورة يُحَصَّل بها ، فلابد من قدر نعلمه في صفات الخالق عز وجل لنؤمن بها ، وهذا القدر لابد أن يكون مما نستطيع تحصيله ، والذي نستطيع تحصيله من علم عما غاب عنا هو ما تواطأ فيه مسماه مع مسمى ما

وهذا يتبين بالأصل الثاني(٥٨).

نعلمه في الشاهد مع علمنا بأن الغائب يختص بما لا يماثل ما اختص به الشاهد ، وبهذا يُفهم الخبر عن الغائب : وحينئذ فيجب أن نصفه بذات المعاني التي فهمناها من الخطاب المعلومة من الشاهد مع الإقرار بأن حقائق هذه المعاني القائمة بذات الغائب ليست مماثلة لحقائقها القائمة في الشاهد ، وهذه الحقائق هي القدر الذي به كان الغائب عنا غيباً.

ومن المعلوم المستقر في قلب كل واحد من البشر بضرورة الفطرة أن الخالق اختص عن خلقه بصفاته بأعظم مما يخطر ببالٍ أو يدور في خيالٍ ، ولذلك قال أهل العلم فيما قد يُقدِّره خيال العبد من عظمة صفات الله : " كل ما خطر ببالك فالله أعظم من ذلك " ، وقد كفانا الرب تعالى المؤونة في هذا فخط لنا المنهج فيه بقوله : ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾الروم: ٢٧.

(٥٨) قول المصنف رحمه الله : (وهذا يتبين بالأصل الثاني) أي أن (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) وهو الأصل الأول يتأكد تقريره بهذا الأصل الثاني وهو (القول في الصفات كالقول في الذات) ، ووجه ذلك أنه إنما كان القول في بعض الصفات كالقول في بعض لأن كل صفة منها تقوم بالذات نفسها التي تقوم بها الصفة الأخرى ، وعلى هذا فإن لكل صفة منها حكم الذات التي قامت بها ؛ لأن صفات كل ذات تثبت لها أحكام الذات نفسها التي قامت بها ، فما يثبت للذات من أحكام هو الثابت لكل صفة من صفاتها. فيقال إذاً في الصفات ما يقال في الذات سواءً بسواء ؛ ولذلك كان القول في صفة من صفات الذات كالقول في صفتها الأخرى.

وعلى هذا ؛ فوجه الأصل الأول (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) هو : تماثل الصفات في كون كل منها قائمة بالذات نفسها التي تقوم بها الأخرى. ووجه الأصل الثاني (القول في الصفات كالقول في الذات) هو التلازم بين الصفات وذاتها التي تقوم بها ؛ لأن الذات لا تقوم إلا بصفاتها اللائقة بها ، فما يثبت للذات إنما هو الثابت لصفاتها.

(الأصل الثاني)

وهو أن يقال : **القول في الصفات كالقول في الذات**، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات[٥٩].

(القول في الصفات كالقول في الذات)

(٥٩) قول المصنف رحمه الله : (وهو أن يقال : القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات) هذا هو الأصل الشريف الآخِر في سياق تقرير الضوابط الدالة على فساد مقالات الزائغين عن طريق المرسلين في باب الصفات وبطلان مناهجها ، وقد قدمنا أن الأصلين يقرران عجز الزائغين على كل تقدير عن تحقيق فرق معقول مفهوم صحيح مستقيم بين ما ينفونه عن الخالق وبين ما يثبتونه ، ففي الأصل الأول تقرر عجزهم على كل تقدير من تحقيق فرق سائغ بين ما نفوه من صفات الخالق الواردة في الكتاب والسنة وبين ما يقولون به من صفات يرجعون بها عليه جل وعلا و في هذا الأصل يقرر المصنف عجزهم على كل تقدير من تحقيق فرق سائغ بين نفيهم الصفات عن الخالق وبين إثباتهم الذات.

وهذا الأصل هو (القول في الصفات كالقول في الذات) أي أن ما يعود على الذات من أحكام هو عينه الذي يعود على صفاتها القائمة بها من الأحكام ، لأنه لا معنى لوجود الذات إلا وجودها بصفاتها إذ من لا صفة له لا وجود له ، ووجود ذات مجردة عن صفاتٍ أمر لا يمكن وجوده ولا يمكن تصوره في الوهم فهو محال ؛ وعلى هذا فثبوت ذات الخالق إنما هو بثبوت صفاتها ، ثم إذا كانت ذات الخالق لا تماثل ذوات المخلوقين فلأن صفاتها لا تماثل صفات ذوات المخلوقين ، وإذا كانت الذات لا تعلم كيفيتها فلأن صفاتها لا تعلم كيفيتها ، فلا فرق بين الذات وصفاتها في الأحكام اللازمة لها. فإذا كان للخالق ذات حقيقةً قائمة بنفسها في الوجود خارج الذهن ، وهي لا تماثل ذوات الموجودات غيرها ، ولا

فإذا قال السائل : كيف استوى على العرش ؟ قيل له –كما قال ربيعة ومالك وغيرهما– : الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه(٦٠) .

تُعلم كيفيتها ؛ فإن هذا القول نفسه يقال في صفات ذاته تعالى فيقال بثبوت كل صفة منها حقيقة قائمة بالذات لا تماثل صفات المخلوق ولا تعلم كيفيتها.

تنبيه:

قول المصنف رحمه الله : (له ذات حقيقة) قد تقدم أن لفظ "الذات" يطلق على ما يُعلم ويُخبر عنه ، وأن معناه في حق الخالق هو معنى لفظ " نفس" الذي أخبر به عن نفسه عز وجل. ومعنى قوله :(حقيقة) أي ثابتة في نفس الأمر موجودة قائمة بنفسها خارج الذهن ، وليست معنى ذهنياً لا يوجد خارج الذهن.

(٦٠) قول المصنف رحمه الله : (فإذا قال السائل : كيف استوى على العرش ؟ قيل له – كما قال ربيعة ومالك وغيرهما– : الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه) قد قدمنا البيان في أن سر باطل هؤلاء الزائغين أنهم جعلوا المعاني المفهومة لألفاظ الصفات حال تجردها عن إضافةٍ إلى ذاتٍ خارج الذهن هي عين كيفياتها التي هي عليها قائمة في المخلوق المشاهد خارج الذهن خاصةً، ولم يفرقوا بين مفهوم لفظ الصفة الذي يُحصَّل في الذهن مجرداً قبل إضافته إلى ذات خارج الذهن وبين كيفيتها التي هو عليها خارج الذهن قائمة في المخلوق مضافة إليه موصوفاً بها. فتفريق هؤلاء الزائغين بين ذات الخالق وما ثبت لها من الصفات مورده تعلق أوهامهم بحقيقة ذات المخلوق التي هو عليها أي بكيفيتها خارج الذهن ؛ ولما كانت ذات المخلوق هي صفاته القائمة به ليست شيئاً آخر ؛ توهموا أن كل وصف توصف به ذات الخالق هو تمثيل لها بذات المخلوق. فليس معنى لفظ "السمع" عندهم هو : إدراك المسموعات ثم كيفية هذا الإدراك تختلف باختلاف الذوات المضاف إليها هذا المعنى وهي لا تُحصَّل إلا بالمشاهدة ، بل لا معنى لـ"السمع" في وهمها إلا : الأذن بصماخها وكيفية

تلقيها وإدراكها المسموعات. ولذلك زعموا جازمين أن وصف الخالق بالسمع تمثيل لذاته بذات المخلوق. وهكذا طردوا هذا الوهم والقول في بقية صفات الخالق. فهم يقيسون معنى كل صفة للخالق على كيفيتها في المخلوق ، لأنه لا معنى للصفة عندهم إلا الكيفية القائمة بالمخلوق. فمثلاً : معنى صفة "الاستواء" المفهوم في الذهن هو : علو ذات المستوِي على ذات المستوَى عليه ، ثم إذا أضيف لفظ الاستواء إلى ذاتٍ خارج الذهن قام هذا المعنى بالذات على الكيفية اللائقة بها ، وباختلاف كيفية الذوات تختلف كيفية الاستواء منها ، وهذه الكيفيات لا تُعلم بالذهن بل بالمشاهدة ؛ فما شوهد من الذوات المستوية وما استوت عليه عُلمت كيفية استوائه ، وبغير مشاهدة الذات المستوية وما استوت عليه يبقى الاستواء مفهوما معناه المضاف إليها في الذهن دون كيفيته التي هو عليها خارجه ، فيُخبر عنها أنها مستوية على معنى الاستواء المفهوم مع الجهل بكيفيته. فإذا وصف الخالق نفسه بالاستواء على العرش علمنا معنى خبره هذا عن نفسه وهو : علو ذات الرب على ذات العرش ، ووجب علينا الإيمان بهذا المعنى ووصف الخالق به ، ولأن الخالق لا تدركه الأبصار ولا يحاط به علماً جل وعلا وكان العرش أيضاً غيباً عنا فإن حقيقة الاستواء مجهولة بل لا يمكن إدراكها ولا الإحاطة بها ولذا فإن الاشتغال في تحصيلها بدعة عقلية وشرعية ؛ بدعة عقلية لأنه سؤال في قضية ليست من قضايا العقول وليس له جواب فيها ، لأننا لم نرى الرب ولا العرش ولن نراهما في الدنيا ولا نظير في الشاهد لا للرب تعالى ولا للعرش يقاس عليه فلم يبق للعقل مورد فيه فلا محل عقلاً للسؤال عن كيفية الاستواء ولا وجه بحال ، وبدعة شرعية لأنه اقتفاء ما لا علم للخلق به. ولكننا نعلم أن استواءه تعالى ليس كمثل استواء المخلوق وأن له الصفة الأعلى في السموات والأرض.

ولكن مفهوم الاستواء عند هؤلاء الزائغين هو هيئة جلوس ذات الآدمي على الكرسي باستقرارٍ يمنعه من السقوط ويقضي حاجة جسده للراحة من تعب الوقوف ، فلما وصف الرب نفسه بـ"الاستواء" تعلق وهمهم بكيفية استواء المخلوق وهم لا يفهمون للاستواء معنى إلا هو فتوهموا أنه لو كان صفة للخالق للزم أن تكون ذاته كذات المخلوق في هيئة الاستواء وغايته ، ولهذا الوهم المشين قالوا جازمين بنفي الاستواء عن الخالق ضاربين صفحاً عن خبره عز وجل عن نفسه متلاعبين بألفاظ خبره بأنواع العبث الذي حملوا عليه تفسيره والتي يقال

لهم في كل واحد منها ما يقولونه في المعنى الذي فروا منه. ويجادلون لباطلهم عن إلزامهم بإثبات الاستواء بالرد إلى كيفيته التي عينوها وجعلوها معناه المفهوم من لفظه متحذلقين بكونها لا تليق بالخالق.

ولذلك كان طريق ردهم عن الوهم الجاثم على أفهامهم إلى الحق الثابت المتحقق في الوجود إنما يكون بردهم عند الكلام في وصف الخالق بصفاته إلى التفريق بين كيفية ذات الخالق وبين كيفية ذات المخلوق التي يقرون بها ، ليقال لهم : إن الفرق بين صفات الخالق و بين صفات المخلوق هو الفرق بين كيفية ذات الخالق وبين كيفية ذات المخلوق. لأن القول في الصفات كالقول في الذات. فإذا كنت تثبت الذات وأنت تقر بعدم العلم بكيفيتها مع إقرارك بأنها لا تماثل ذات المخلوق فإنه يلزمك أن تثبت صفاته التي وصف نفسه بها مع الإقرار بعدم العلم بكيفيتها مع الإقرار بأنها لا تماثل صفات المخلوق. وهذا الطريق هو الذي قرره المصنف رحمه الله في كلامه التالي.

تنبيه :

في قول أئمة العلم والدين الذي أورد المصنف الرواية به : (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة) معنى " الاستواء معلوم " : أي معلوم معناه المفهوم في الذهن إذا استعمل لفظه في لغة العرب عند كل من عرفها ، فلا محل للسؤال عنه ، لأن كل سائل قد علمه من سماعه اللفظ. ومعنى : (الكيف مجهول) : أي حقيقة استواء الرحمن التي فعلها عز وجل لا يمكن العلم بها بحال فهي غيب مجهول ، فلا محل للسؤال عنه بحال لأنه اقتفاء مالا علم لنا به. ومعنى : (الإيمان به واجب) أي قيام هذا المعنى في القلب واطمئنانه به والإقرار به للرب تعالى يقيناً والإخبار به عنه وتعبد الرب به واجب كلفنا الله به في شرعته ، فلا محل للشك والتردد ولا لحرج الصدر وضيقه ولا لتخلف التسليم والعمل.
ومعنى : (السؤال عن الكيفية بدعة) أي بدعة عقلية لأنه مجهول لا طمع للعقل بعلمه وليس هو من قضايا العقول ، وبدعة شرعية لأنه ليس من سبيل المؤمنين ولم يكن من الصحابة وتابعيهم ، وهو إحداث في الدين باقتفاء ما لا علم لنا به ، وهو بدعة لغوية لأن أهل اللغة الذين خوطبوا بوصف الرب بالاستواء فهموا معناه ولم ينظروا إلى كيفيته ، فالمشركون منهم لم يستنكروه ولم يجادلوا فيه لمداحضة الرسالة مع شدة سعيهم لدحضها ، والمؤمنون منهم لم

وكذلك إذا قال : كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ؟ ، قيل له : كيف هو ؟ ، فإذا قال : أنا لا أعلم كيفيته. قيل له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له . فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته ! .

وإذا كنت تقر بأن له ذاتاً حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم (٦١)

.

يستشكلوه ولم يسألوا عنه. لعلم الجميع أن كيفية استواء الخالق ليست مثل كيفية استواء المخلوق وأن اللفظ ليس فيه ما يوجب تماثلاً يمنع هذا الاختلاف فيُستنكر أو يُستشكل.

(٦١) قول المصنف رحمه الله : (وكذلك إذا قال : كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ؟ ، قيل له : كيف هو ؟ ، فإذا قال : أنا لا أعلم كيفيته. قيل له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له . فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته ! . وإذا كنت تقر بأن له ذاتاً حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم) فيه مثال قرر به المصنف هذا الأصل الشريف "القول في الصفات كالقول في الذات" ووجَه إبطال مقالات الزائغين ، وهو القول في صفة "نزول الخالق جل وعلا" .

إعلم أن مفهوم لفظ "النزول" الذي يُفسَّر به معناه هو : إنتقال ذات النازل من مكان عالٍ إلى مكان أسفل منه، وهذا الانتقال قد يكون بهبوط أو انحدار أو تدلٍّ أو غير ذلك ، هذا معناه العام المفهوم الذي يحصل في الذهن إذا سمع اللفظ. ثم حقيقة النزول التي يكون عليها خارج الذهن هي التي تكون من النازل الذي يُضاف إليه فعل النزول ؛ وهو لا يُحصَّل إلا بالمشاهدة ، ولكن الذهن يفهم قبل المشاهدة أمرين لا يتخلفان عن مفهوم النزول :

الأول : أن كيفية نزول كل نازل لها أحكام ذاته ؛ فلا يكون منه إلا النزول اللائق بذاته.

الثاني: أن اللوازم التي تلزم من كيفية نزول كل نازل هي عينها التي تلزم من كيفية ذاته. وعلى هذا فكيفيات نزول النازلين مختلفات وإن تماثلت في معناها المفهوم من لفظ النزول.

ثم اعلم أن هؤلاء الزائغين إذا سمعوا قوله ﷺ : (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يمضي ثلث الليل الآخر) تعلقت أوهامهم بكيفية نزول الآدمي وما يلزم ذاته وأحوال نزوله من هيئة ، فلا يفهمون للنزول معنىً إلا هذه الكيفية –[فيجعلون المفهوم الذهني الذي يُفسَّر به لفظ "النزول" المجرد عن الإضافة إلى حقيقةٍ تكون في الخارج هو عين كيفية نزول المخلوق الحاصلة منه خارج الذهن]– ثم يحكمون لأجل هذا الوهم ببطلان أن يضاف هذا النزول إلى الخالق لأنه يستلزم تمثيله بالمخلوق ، فيأبون قبول النص ويتلاعبون بدلالته على تأويلات تمنع الحق. فإذا حاججتهم بثبوت النص وجلاء دلالته بإضافة النزو ل إلى الرب إضافة صفة إلى موصوف إذ هو فعل يصدر عن ذاته جل وعلا ؛ ردوك إلى أوهامهم يداحضونك بها فيقولون لك : فكيف ينزل؟. وفي وهمهم أن في هذا السؤال إفحامٌ لمثبت النزول و إلزامٌ له بأنه يمثل الخالق بخلقه لأن معنى النزول في دعواهم هو ما توهموه ليس إلا. وحينئذٍ وقد تعلقت قلوبهم بالكيفية يداحضون بها ، فإنهم يُحاجّون بها قياساً على هذا الأصل الشريف "القول في الصفات كالقول في الذات" فيكون جواب قول لقائلهم : كيف ينزل؟ أن يقال له : (كيف هو ؟ ، فإذا قال : أنا لا أعلم كيفيته. قيل له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته!.) وهكذا يلزمه في الصفات أن يقول فيها ما يقوله في الذات فيقال له : (وإذا كنت تقر بأن له ذاتاً حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم).

حاصل مناقشة الزائغين بالأصلين الشريفين:

وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئاً، ونفى شيئاً بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقاً(٦٢).

ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض –الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ– قانون مستقيم، فإذا قيل لهم : لم تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد ؟ لم يكن لهم جواب صحيح . فهذا تناقضهم في النفي(٦٣).

---

(٦٢) بعد أن فصل المصنف رحمه الله صورة مناقشة مقالات الزائغين بهذين الأصلين الشريفين (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) و (القول في الصفات كالقول في الذات) خلص إلى النتيجة الحاسمة منه فقال : (وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئاً، ونفى شيئاً بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقاً). أي أن القول بالأصلين لازمٌ لهؤلاء الزائغين على كل تقدير فيلزمهم التسليم بفساد مقالاتهم ، إذ لا يمكنهم تحقيق فرق ثابت مفهوم سائغ بين ما يثبتونه لذات الخالق وصفاته وبين ما ينفونه مما ثبت له بالكتاب والسنة لا في الترتيبات العقلية التي يقررونها ولا في التأويلات التي يسلطونها على النصوص. فيلزمهم في الترتيبات العقلية التي يقررون بها ما يقولون به من الصفات التي يصفون الخالق بها نظيره في ذاته جل وعلا وفيما نفوه من صفاته الثابتة له بالكتاب والسنة. وكذا يلزمهم في التأويلات التي عطلوا بها الصفات الواردة في النصوص نظيرها في الصفات التي يقولون بها وفي ذات الخالق جل وعلا.

تأكيد إلزام الأشاعرة خاصة بالأصلين في إثباتهم كما في نفيهم :

(٦٣) لما كان في جميع مقالات طوائف الزائغين نفيُ جميع الصفات الواردة في النصوص نفياً صريحاً قاطعاً ما عدا الأشاعرة فإنهم قد قالوا ببعض الصفات الواردة في النصوص وهي

الصفات السبع التي قالوا بها ، وتحايلوا على التصريح بنفي باقي الصفات إما بمنع دلالة ألفاظها على معنىً – وهو التفويض الذي يقولون به – أو بحمل ألفاظها على تأويلٍ يمنع ثبوتها صفاتٍ تقوم بالخالق ، فصار في مقالتهم ما ظاهره إثباتٌ لا يتوجه فيه ما يتوجه في المقالات غيرها من إلزام بالأصلين الشريفين لإبطالها وتقرير تناقضها بالتعجيز عن إيجاد فرق بين المحذور الذي فروا منه بنفي الصفات الثابتة بالنصوص وبين المحذور الذي وقعوا فيه بما يثبتونه وصفاً للخالق ؛ لما كان ذلك كذلك رجع المصنف رحمه الله إلى تخصيص مقالة الأشاعرة بتأكيد ما سبق من بيان فسادها بإلزامها بالأصلين وعجزها عن إيجاد فرق بين ما قالت به وبين ما نفته وتقرير تناقضها في إثباتها كما في نفيها.

وابتدأ بالإلزام الظاهر في نفيهم فقال رحمه الله : (ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض –الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ– قانون مستقيم، فإذا قيل لهم : لم تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد ؟ لم يكن لهم جواب صحيح . فهذا تناقضهم في النفي) قوله : (ولهذا) أي ولأن من فرق بين الصفات فقال في بعضها بقول وفي بعضها بنقيضه ؛ وفرق بين الصفات وبين الذات فقال في الصفات بقول وفي الذات بنقيضه لن يستطيع إيجاد ما يسوغ به هذا التفريق. قوله : (لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض –الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ– قانون مستقيم) هؤلاء هم الأشاعرة ينفون ما وصف الخالق به نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ أن يكون صفات قائمة بذاته بل هو عندهم إما ألفاظٌ متعبد بمجرد التصويت بها لا تُحمل على معنى قط ولا يُفهم منها شيء غير التصويت بالأحرف، فيوجبون تفويض معانيها إلى الرب جل وعلا وتخلية الإيمان بها من معنى ينعقد به ، ولأن ألفاظها تطلق على ما يقوم بالمخلوق ولا يليق بالخالق فإنه إن تعلق هذا المعنى بقلب العبد ولم يستطع التخلص من فهم اللفظ به فيجب عند ذلك أن يحمله على أي معنى آخر يليق بالخالق وإن امتنع حمله عليه لغة وشرعاً في سياقه الذي ورد فيه. ثم أقروا ألفاظ الصفات السبع على معانيها التي هي عليها لغة وشرعاً من غير تفويض ولا تأويل وقالوا بها في وصف الخالق. و ليس لهذا التفريق قانون يمكن أن ينضبط به ، لأنه تفريق بين المتماثلات، فليس ثمة قاعدة أو أصلاً يمكن أن تحتمل أن يُستخلص هذا التفريق منها لتناقضه. ولهذا التناقض

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأول النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل : تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط . ولو فسر ذلك بمفعولاته –وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب– فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لابد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات(٦٤)

فإنه (إذا قيل لهم : لم تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد ؟ لم يكن لهم جواب صحيح) ، قال المصنف : (فهذا تناقضهم في النفي) وجه النفي هو نفيهم المعنى الذي ورد اللفظ به إما بالتفويض أو التأويل المخالف للمراد منه اللذين هربوا إليهما من التصريح بالنفي علانية كما تقدم بيانه.

تنبيه :

قول المصنف : (قانون مستقيم) القانون كلمة سريانية معناها : المسطرة ، وتستعمل في المنطق بمعنى : القضية الكلية التي يحكم بها على جميع جزئيات المحكوم عليه فيها. وتسمى القضية الكلية قاعدةً أو أصلاً ، والأحكام المستخرجة منها فروعاً ، واستخراجها من ذلك الأصل تفريعاً. فالقانون : قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها. –[والقضية هي ك كل قول مقطوع به]– والقانون هنا : "كل ذات موجودة فهي قائمة بصفاتها التي تخصها وتليق بها ويعود حكمها عليها لا على غيرها" فالقول في الصفات كالقول في الذات والقول في بعض الصفات كالقول في بعض. فالذات وصفاتها متماثلات يحكم بالتسوية بينها.

(٦٤) قول المصنف رحمه الله : (وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأول النصوص على على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى

آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل : تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط . ولو فسر ذلك بمفعولاته –وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب– فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لابد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات) فيه تأكيد البيان السابق المقرر لتناقض الأشاعرة فيما قالوا به من صفات للخالق ، هم قالوا : الخالق مريد قادر فصرحوا للخالق بهاتين الصفتين وبقية السبع ، ثم امتنعوا عن وصفه بالرحمة وبالمحبة وبالرضا وبالغضب وغيرها ، وقالوا : لا يوصف بالرحمة حقيقة ولا بالغضب حقيقة ، وتأولوا رحمته وغضبه إما بإرادته أو بقدرته ، فرحمته إما إرادته الإحسان أو خلقه ما يُحسن به ، وغضبه إما إرادته العقاب أو خلقه ما يعاقب به.

وهذا تناقض لا ينضبط تحت قانون ، لأنه يلزمهم في الإرادة والقدرة وبقية الصفات التي قالوا بها نظير ما قالوه أو تأولوه في الرحمة والغضب و بقية الصفات ، ولن يستطيعوا تحقيق فرق سائغ يجوز معه بوجه من الوجوه هذا التفريق. وبيان وجه اللزوم قد تقدم مفصلاً في الكلام على الأصل الأول ، وكرر المصنف تأكيده هنا ، وهو على النحو الآتي :

- أما تأويلهم المحبة والغضب و غيرها بالإرادة ، فهو لدعواهم أن الرحمة عاطفة القلب وتعلقه بالمحبوب والغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام ، وهكذا على ذات القول في بقية الصفات ، وهذا لا يليق بالخالق بل هو شأن المخلوق ، فيقال لهم ، والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة ، وهذا لايليق بالخالق. على ما تقدم بيانه ، وهذا مفاد قول المصنف : (فإذا قال قائل : تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط).

- وأما تأويلهم المحبة والغضب وغيرها بالقدرة وهي قولهم : المحبة ما يخلقه من الثواب والغضب ما يخلقه من العقاب وهكذا على ذات القول في بقية الصفات ، فبيان تناقضهم فيه من وجوه قرر المصنف منها هنا وجهين ، ونبين أخرى معهما :

الوجه الأول : أن الفعل لا يعقل صدوره إلا من فاعل فهو قائم بالفاعل ولابد ، فالإثابة والمعاقبة فعل يقوم بالخالق ويصدر منه وهو من قدرته عز وجل ، والمخلوق يوصف بالقدرة والفعل كذلك فهو يقدر ويصدر فعله عن قدرته. فإن أثبتم للخالق قدرة على نحو ما للمخلوق مثَّلتم ، وإن قلتم قدرة الخالق تخصه وتليق بعظمته ليست كمثل قدرة المخلوق لزمكم هذا عينه في محبته وغضبه فأثبتوها حقيقة كما قلتم بقدرة حقيقة ولا تتأولوها. وهذا مفاد قول المصنف : (فإن الفعل المعقول لابد أن يقوم أولاً بالفاعل).

الوجه الثاني : الإثابة المقدورة التي يفعلها القادر إنما تكون على ما يحبه المثيب ويرضاه ، والعقاب المقدور الذي يفعله القادر إنما يكون على ما يبغضه المعاقب ويسخطه. فما أولوا به صفة المحبة وصفة الغضب هو نفسه دليل على اتصاف الخالق بهما حقيقة ، فإرادة الإثابة من لوازم محبته فإنه يلزم من المحبة أن يريد إثابة المحبوب ، ومثله إرادته العقاب هو من لوازم غضبه ، فلم يبق وجه لنفيها. وهذا مفاد قول المصنف رحمه الله : (والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب).

الوجه الثالث : أن الله فرق بين رضوانه الذي هو صفته وبين ثوابه المنفصل فقال : ﴿ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴾ التوبة: ٢١ فالرحمة والرضوان صفته والجنة ثوابه. فليس رحمته ورضاه هو ثوابه ، ولكن ثوابه برحمته ورضوانه.

الوجه الرابع : أن ظهور آثار صفة الرحمة والمحبة والرضا والغضب والسخط وغيرها في الوجود كظهور آثار صفة الربوبية والقدرة. فإن ما لله على خلقه من الإحسان و الإنعام دال على رحمته التامة التي وسعت كل شيء ، وما له على المؤمنين من النصر ونحوه من النعم دال على محبته للإيمان وأهله ، كدلالة الموجودات وما فيها من التدبير على ربوبيته وقدرته وملكه. فجعل الرحمة والمحبة والغضب مجازاً مأوَّلاً كجعل الربوبية والقدرة مجازاً مأوَّلاً لا فرق بينهما لا في شرع ولا لغة ولا عقل.

الوجه الخامس : أن كثيراً من صفاته عز وجل التي تنفيها الأشاعرة بالتفويض أوبالتأويل المخالف لمقتضاها أولى بأن يوصف عز وجل بها حقيقة من وصفه بالإرادة حقيقة. ومثاله : وصفه تعالى بالرحمة حقيقة أولى من وصفه بالإرادة حقيقة لأمرين ؛ الأول : أن من أسمائه الحسنى الرحمن الرحيم ، وليس في أسمائه الحسنى المريد. الثاني : أن الوصف بمطلق الإرادة لا يقتضي مدحاً وحمداً وكمالاً لذاته بل هي منقسمة ، أما الرحمة فهي كمال ومدح في نفسها لا تستلزم نقصاً لذاتها.

وقول المصنف : (فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك فكذلك سائر الصفات) هذه صورة الإلزام الذي يلحق مقالة الأشاعرة. وقول المصنف : (إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا) فيه تنبيه على خطأ المتكلمين ليس فقط في منهج وصف الخالق بما يستحقه ؛ بل حتى في منهج نفي التشبيه عن الخالق. ووجه ذلك : أن منهج القرآن في نفي التشبيه عن الخالق هو بنفي أن يشبه المخلوق الخالق كما في قوله تعالى : (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾الشورى: ١١ ، وقوله : (﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾الإخلاص: ٤ ، وقوله : (﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾مريم: ٦٥ ، و هؤلاء المتكلمين يُضربون عن هذا صفحاً ويدأبون على نفي تشبيه الخالق بالخلق. وهو منهج خاطئ لأنه لا محل له ، فالعلم بامتناع أن يشبه الخالق مخلوقه مستقر في الفطر وهو من الأوليات الضرورية التي يحكم بها العقل بمجرد التصور ، ولذلك لم يقع من أحد من بني آدم قبل هؤلاء المتكلمين أن ضل من هذه الجهة – أعني تشبيه الخالق بالمخلوق – ، بل أصل شرك بني آدم ورد من الجهة المقابلة وهي تشبيه المخلوق بالخالق. وذلك لأن تعظيم الخالق في القلوب يأبى بالفطرة تشبيهه بالمخلوق، ولكن عند تعظيم المخلوق يدخل عليهم الضلال بتشبيه المخلوق بالخالق. فلما كان تشبيه الخالق بالمخلوق يعود بالنقص على الخالق ابتداء لم يقل به أحد غير هؤلاء ، ولما كان تشبيه المخلوق بالخالق مدخله التعظيم ففيه ملاحظة عظمة الرب وقعت الشبهة به على المشركين ، وقد عظمت المشركة المخلوق بتنزيله منزلة الخالق ولكنها احترزت فأقرت للخالق بربوبيته على المخلوق الذي اتخذته محل شركها فقالت في تلبيتها للحج : (لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك). فالمشركون أعقل وأفقه من هؤلاء المتكلمين ولذا كان ضلال المتكلمين أعظم من ضلال المشركين.

تنبيه :

يتردد القول كثيراً بأن الأشاعرة تثبت سبعاً من صفات الله ، والحق أنهم لا يثبتون حتى السبع لأمرين :

الأول : أن قولهم بالصفات السبع لا لدلالة الكتاب والسنة عليها ؛ بل لدلالة العقل عليها ، ولولا الترتيبات العقلية التي حملوا عليها هذه الصفات لما قالوا بها قط. وقد امتنعوا عن القول ببقية الصفات لأن العقل لا يدل عليها. وحاصل هذا أنهم قالوا مما دل عليه العقل بما وافق ورود لفظه في النصوص. وليس هذا هو الإثبات الإيماني الشرعي المطلوب من العبد.

الثاني : أن الحقيقة التي يؤول إليها قولهم بالصفات السبع تعطيل لا إثبات ، فهم يمتنعون امتناعاً باتاً عن أن يثبتوا أياً من هذه الصفات على أنها صفة يمكن تعقلها مع عدم تعقل الذات ؛ أو تعقل أحدها مع عدم تعقل الآخر منها، أو أنها تقوم بالذات متعددة. وحاصل هذا أنهم قالوا بما ورد لفظه في النصوص على غير مراد النصوص. وليس هذا هو الإثبات الإيماني الشرعي المطلوب من العبد.

فليس قولهم بالسبع إثباتاً قط ولا على وجه من الوجوه ، وكل ما في الأمر أن قولهم بالسبع وافق أن ألفاظها واردة في النصوص ، فهي مجرد موافقة لفظية. ولذلك حرصت في سائر عبارتي على عدم إضافة لفظ الإثبات إلى قولهم. فهم قالوا بهذه الصفات أي بألفاظها على معنى أرادوه ولم يثبتوها على مراد الكتاب والسنة منها.

المثلان المضروبان :

أصل المَثَل : مناظرة الشيء للشيء ، تقول : هذا مِثْل هذا ؛ أي نظيره. والمِثْل هو النظير المكافئ المساوي. والمَثَل أعم الألفاظ الموضوعة للمشابهة ، وكل لفظ في معنى المشابهة أخص منه ويدخل فيه. وقد تقدم أن بينا في آيات نفي المِثل عن الرب تعالى أنها نفت المماثلة بجميع أنواعها.

والمماثلة تكون في أمور:

- في ذوات الأشياء وحقائقها ، كالتماثل بين ذوات بني آدم.
- وفي الألفاظ ، كتماثل المشترك الذي اتحد لفظه واختلف معناه.
- وفي المعاني ، كتماثل المترادف الذي اختلف لفظه واتفق معناه.

● وفي الأحكام ، وهو إقامة الشيء مقام غيره في الحكم.

والمراد بالمماثلة في المثلين المضروبين هنا المماثلة في الأحكام ، وصورتها في الجملة : إقامة الحكم بالتباين بين حقيقة ذات الخالق وصفاته وبين حقيقة ذات المخلوق وصفاته مقام الحكم بالتباين بين حقيقة ذات مخلوقٍ وصفاته وبين حقيقة ذات مخلوقٍ آخر وصفاته من باب أولى.

والـمَثَل حجَّة في الحكم ، وهو في الحجية أوضح من مجرد تقرير الأدلة ، لذا قيل : بالمثال يتضح المقال.

وإذا كان بعض أهل العلم يقولون في الجملة : ضرب المثال لا يحتاجه الرجال ، فإن باب صفات الخالق جل وعلا أولى أن يقال فيه : ضرب المثال لا يحتاجه المؤمن لفهم مافي كلام الله ورسوله ﷺ من مقال. لكن المقام هنا في الكلام مع المبتدعة الذين دخل عليهم الابتداع من عدم فهمهم مقال الله ورسوله ﷺ ، فكانوا أحوج إلى الأمثلة من سائر المسلمين.

والأمثلة أقيسة عقلية تتقرر بها أحكام صحيح العقل ، والمثلان المضروبان هنا هما من نوع القياس الذي لايجوز في حق الخالق تبارك وتعالى غيره وهو (قياس الأولى) كما سيبينه الشيخ هنا قريباً.

(٦٥) تقدم أن المقصود من ضرب المثلين تقريرُ أن عدم علم الخلق بكيفيات صفات الخالق التي وصف نفسه بها في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ لا يبيح قياسها على كيفيات صفات المخلوفين لمجرد توافقها في اللفظ والمعنى العام المشترك الكلي فإن المباينة إنما هي في الكيفيات القائمة حقائقها خارج الذهن وهي لا يمكن إدراكها إلا بمشاهدة أعيانها ؛ ولما كانت ذات الخالق لا تُرى في الدنيا ولا يُحيط بها من يراها في الآخرة كانت حقائق كيفيات آحاد صفات الخالق وحقائق كيفيات قيامها بالذات لا تُعلم ولا يُحاط بها علماً إذا شوهدت.

وكل واحد من المثلين يقرر هذا من وجه :

أما المثل الأول ، وهو مَثَل العلم بتباين حقائق موجودات الجنة عن حقائق موجودات الدنيا مع توافقهما في ألفاظ أسمائها ومعانيها المحصلة في الذهن ؛ فإنه يُقرر :

أنه إذا كنا نعلم أنَّ كيفيات صفات مخلوق مباينة لكيفيات صفات مخلوق آخر مع توافقها في اللفظ والمعنى ؛ فأنْ نعلم مباينة كيفيات صفات الخالق لكيفيات صفات المخلوقين من باب أولى؛ لأن مباينة الخالق للمخلوق أعظم وأثبت من مباينة المخلوق للمخلوق.

وأما المثل الثاني ، وهو مثل علمنا بوجود حقيقة ذات الروح التي فينا وإثباتنا لصفاتها الثبوتية والسلبية ونحن لا نرى الروح ولا نعلم حقيقةكيفيتها ولا حقيقة كيفية قيام صفاتها بها ولا كيفية صدور أفعالها منها ؛ فإنه يقرر :

أنه إذا كنا نعلم وجود حقيقة ذاتٍ مخلوقةٍ ونحن لم نرها ولانعلم كيفتها، ونثبت لها حقائق صفاتها ونحن لانعلم كيفياتها ؛ فأنْ نعلم وجود حقيقة ذات الخالق ونثبت لها صفاتها من باب أولى ؛ لأن عدم علمنا بحقيقة ذات الخالق وحقائق صفاته أعظم وأثبت من عدم علمنا بحقيقة ذاتٍ مخلوقة وحقائق صفاتها وهي قائمة بنا.